PATRÍSTICA

SANTO AGOSTINHO

A Trindade

SANTO AGOSTINHO

A TRINDADE

2ª edição

APRESENTAÇÃO

Surgiu, pelos anos 40, na Europa, especialmente na França, um movimento de interesse voltado para os antigos escritores cristãos e suas obras conhecidos, tradicionalmente, como "Padres da Igreja", ou "santos Padres". Esse movimento, liderado por Henri de Lubac e Jean Daniélou, deu origem à coleção "Sources Chrétiennes", hoje com mais de 300 títulos, alguns dos quais com várias edições. Com o Concílio Vaticano II, ativou-se em toda a Igreja o desejo e a necessidade de renovação da liturgia, da exegese, da espiritualidade e da teologia a partir das fontes primitivas. Surgiu a necessidade de "voltar às fontes" do cristianismo.

No Brasil, em termos de publicação das obras destes autores antigos, pouco se fez. Paulus Editora *procura, agora, preencher este vazio existente em língua portuguesa. Nunca é tarde ou fora de época para se rever as fontes da fé cristã, os fundamentos da doutrina da Igreja, especialmente no sentido de buscar nelas a inspiração atuante, transformadora do presente. Não se propõe uma volta ao passado através da leitura e estudo dos textos primitivos como remédio ao saudosismo. Ao contrário, procura-se oferecer aquilo que constitui as "fontes" do cristianismo para que o leitor as examine, as avalie e colha o essencial, o espírito que as produziu. Cabe ao leitor, portanto, a tarefa do discernimento.* Paulus Editora *quer, assim, oferecer ao público de língua portuguesa, leigos, clérigos, religiosos, aos estudiosos do cristianismo primevo, uma série de títulos, não exaustiva, cuidadosamente traduzidos e preparados, dessa vasta literatura cristã do período patrístico.*

Para não sobrecarregar o texto e retardar a leitura, procurou-se evitar anotações excessivas, as longas introduções estabelecendo paralelismos de versões diferentes, com referências aos empréstimos da literatura pagã, filosófica, religiosa, jurídica, às infindas controvérsias sobre determinados textos e sua autenticidade. Procurou-se fazer com que o resultado desta pesquisa original se traduzisse numa edição despojada, porém, séria.

Cada autor e cada obra terão uma introdução breve com os dados biográficos essenciais do autor e um comentário sucinto dos aspectos literários e do conteúdo da obra suficientes para uma boa compreensão do texto. O que interessa é colocar o leitor diretamente em contato com o texto. O leitor deverá ter em mente as enormes diferenças de gêneros literários, de estilos em que estas obras foram redigidas: cartas, sermões, comentários bíblicos, paráfrases, exortações, disputas com os heréticos, tratados teológicos vazados em esquemas e categorias filosóficas de tendências diversas, hinos litúrgicos. Tudo isso inclui, necessariamente, uma disparidade de tratamento e de esforço de compreensão a um mesmo tema. As constantes, e por vezes longas, citações bíblicas ou simples transcrições de textos escriturísticos, devem-se ao fato de que os Padres escreviam suas reflexões sempre com a Bíblia numa das mãos.

Julgamos necessário um esclarecimento a respeito dos termos patrologia, patrística e padres ou pais da Igreja. O termo patrologia designa, propriamente, o estudo sobre a vida, as obras e a doutrina dos pais da Igreja. Ela se interessa mais pela história antiga incluindo também obras de escritores leigos. Por patrística se entende o estudo da doutrina, as origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico dos pais da Igreja. Foi no século XVII que se criou a expressão "teologia

patrística" para indicar a doutrina dos Padres da Igreja distinguindo-a da "teologia bíblica", da "teologia escolástica", da "teologia simbólica" e da "teologia especulativa". Finalmente, "Padre ou Pai da Igreja" se refere a escritor leigo, sacerdote ou bispo, da antiguidade cristã, considerado pela tradição posterior como testemunho particularmente autorizado da fé. Na tentativa de eliminar as ambigüidades em torno desta expressão, os estudiosos convencionaram em receber como "Pai da Igreja" quem tivesse estas qualificações: ortodoxia de doutrina, santidade de vida, aprovação eclesiástica e antiguidade. Mas, os próprios conceitos de ortodoxia, santidade e antiguidade são ambíguos. Não se espere encontrar neles doutrinas acabadas, buriladas, irrefutáveis. Tudo estava ainda em ebulição, fermentando. O conceito de ortodoxia é, portanto, bastante largo. O mesmo vale para o conceito de santidade. Para o conceito de antiguidade, podemos admitir, sem prejuízo para a compreensão, a opinião de muitos especialistas que estabelece, para o Ocidente, Igreja latina, o período que, a partir da geração apostólica, se estende até Isidoro de Sevilha (560-636). Para o Oriente, Igreja grega, a antiguidade se estende um pouco mais até a morte de s. João Damasceno (675-749).

Os "Pais da Igreja" são, portanto, aqueles que, ao longo dos sete primeiros séculos, foram forjando, construindo e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes, e os dogmas cristãos, decidindo, assim, os rumos da Igreja. Seus textos se tornaram fontes de discussões, de inspirações, de referências obrigatórias ao longo de toda tradição posterior. O valor dessas obras que agora Paulus Editora *oferece ao público pode ser avaliado neste texto: "Além de sua importância no ambiente eclesiástico, os Padres da Igreja ocupam lugar proeminente na literatura e, particularmente, na literatura greco-romana. São eles os últimos representantes da Antiguidade, cuja arte literá-*

ria, não raras vezes, brilha nitidamente em suas obras, tendo influenciado todas as literaturas posteriores. Formados pelos melhores mestres da Antiguidade clássica, põem suas palavras e seus escritos a serviço do pensamento cristão. Se excetuarmos algumas obras retóricas de caráter apologético, oratório ou apuradamente epistolar, os Padres, por certo, não queriam ser, em primeira linha, literatos, e sim, arautos da doutrina e moral cristãs. A arte adquirida, não obstante, vem a ser para eles meio para alcançar este fim. (...) Há de se lhes aproximar o leitor com o coração aberto, cheio de boa vontade e bem disposto à verdade cristã. As obras dos Padres se lhe reverterão, assim, em fonte de luz, alegria e edificação espiritual" (B. Altaner; A. Stuiber, Patrologia, Paulus, *S. Paulo, 1988, pp. 21-22).*

A Editora

INTRODUÇÃO[1]

O tempo decorrido do ano 400 a 416, período dedicado à elaboção deste monumento teológico e filosófico, que é o tratado De Trinitate, revela, por um lado, a profundidade do tema e, por outro, a seriedade com que o bispo de Hipona encarou seu projeto. É verdade que não foram dezesseis anos[2] dedicados apenas à construção deste monumento, pois, além de seus afazeres pastorais, sua pena incansável estava a serviço da fé católica, em sua defesa e ensino, mediante outros escritos.[3]

A obra estampa o retrato de homem pertinaz em suas investigações, mestre do bem escrever, fiel à Revelação e à Tradição, exímio escafandrista nas águas dos textos escriturísticos, esgrimista versátil nas refutações dos erros. Revelando-se, porém, não apenas como tratadista de Deus, mas também alma de profunda piedade e de ardente caridade, as dissertações estão salpicadas de reflexões piedosas, de veementes protestos de fidelidade à ortodoxia católica, de amorosos, embora enérgicos, incentivos ao abandono do erro, aos que persistiam em suas opiniões demolidoras da unidade no mistério trinitário.

O enfoque de vários aspectos do mistério traduz sua época, pois, os estudos de hoje talvez dispensassem discursos tão prolixos. Tenha-se em conta, porém, os recursos de que se valiam os ensinamentos heréticos para impor seus princípios e enredar na trama de seus sofismas os fiéis despreparados e, portanto, ameaçados na pureza de sua fé.

Vivia-se ainda a transição do paganismo para o cristianismo, cujos dogmas estavam muito distantes das crenças vigentes sobre a divindade. A fé católica em Deus uno e trino, impossível de ser vislumbrado por inteligências carentes de fé, adquiria foros de maior incompreensão perante o mistério da encarnação, tão intimamente associado ao mistério trinitário. E no seio da própria Igreja, a revolta ou a fé vacilante levou muitos batizados a enveredarem pelos caminhos da heresia, opugnando crenças já arraigadas no espírito dos crentes.

O leque de doutrinas heréticas apresentava as variedades mais diversas, algumas partindo diretamente do mistério trinitário e outras considerando a pessoa de Cristo em suas relações com o mesmo mistério. No século II, erguendo o lema de Monarchiam tenemus (Temos monarquia), surgiu a doutrina da existência de um só Deus com exclusão das diferentes pessoas. Para uma facção dos manarquinianistas, Cristo era um simples homem, e representava apenas o dinanismo de Deus (dinamistas), para outra, era tão só filho de Deus pela graça (adopcionistas). Os monarquianos modalistas asseguravam a divindade de Cristo, mas somente como um rosto diferente de Deus; os patripassistas não viam diferença entre o Pai e o Filho e receberam essa denominação pela doutrina que defendiam, ou seja, atribuíam ao Pai os sofrimentos de Cristo. O sabelianismo se insurgiu contra a fé em três pessoas, as quais seriam apenas denominações diferentes para uma essência divina. O adopcionismo considerava o Verbo encarnado como filho natural de Deus na natureza divina, e filho adotivo na natureza humana. Negando a primeira parte da heresia anterior, o arianismo excluía o Filho da esfera da divindade e o considerava apenas como filho adotivo de Deus. Com relação à pessoa divina do Espírito Santo, levantaram-se principalmente os pneumáticos que lhe negavam a divin-

dade e, conseqüentemente, apregoavam sua inferioridade com relação ao Pai e ao Filho.

As vozes dos defensores da ortodoxia levantaram-se em todos os momentos em favor da autenticidade da fé com base nas próprias Escrituras e também com argumentos de razão. Santo Ireneu notabilizou-se nesse campo com sua obra "Adversus Haereses" (Contra os hereges). Tertuliano, no século II ainda, colocou seu talento principalmente contra os modalistas com a obra "Adversus Praxeas" (Contra Praxéias). Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio foram também propugnadores impertérritos da fé, sem esquecer Dionísio de Alexandria, no seu empenho em refutar a argumentação dos sabelianos; e Novaciano, notável pelo método e elegância na exposição do símbolo da fé, assim como santo Ambrósio. Na luta contra os arianos destacaram-se santo Atanásio e Santo Hilário. O primeiro, no século III, bispo de Alexandria, foi o homem enviado por Deus para fazer frente aos ímpetos da heresia, a qual enfrentou com energia mediante seus escritos apologéticos sobre a Trindade. O segundo, chamado o Atanásio do Ocidente, celebrizou-se também nessa luta com sua obra "De Trinitate" — uma exposição ortodoxa da fé no mistério trinitário, em estilo elegante e com firmeza de argumentação.

Essa luta, que se travava há séculos, reclamava da Igreja uma proclamação oficial que viesse pôr ponto final nas discussões que se alongavam, tumultuavam o ambiente e confundiam os espíritos. Nada mais convincente do que a realização de um concílio universal, onde os pastores do rebanho de Cristo, dispersos nas diversas partes do mundo, se reunissem para expressar sua comunhão e a unidade da fé. A grande assembléia realizou-se em Nicéia, em 325, com a presença de 318 bispos católicos e 22 arianos. No final, foi apresentado o símbolo da fé, onde a profissão de fé no mistério da Trindade confessa a

existência de um só Deus em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Devido a uma doutrina errônea sobre o Espírito Santo, o segundo concílio ecumênico de Constantinopla em 381 esclareceu o pensamento católico com o acréscimo de expressões que elucidavam a questão. O símbolo da fé, elaborado no primeiro concílio e completado no segundo é, por isso, denominado niceno-constantinopolitano.

As definições conciliares não foram suficientes para a extinção dos movimentos heréticos. Eis porque Agostinho lançou-se à elaboração de sua obra, contando certamente com a ajuda de muitos escritos ortodoxos anteriores a seu tempo ou contemporâneos, e com as definições dos concílios. Mas como ele próprio afirma na obra, a maioria desses tratados estavam redigidos em grego — obras, portanto, fora do alcance da Igreja do Ocidente e dele próprio, que não era muito versado nesse idioma. Havia assim uma ânsia geral pelo aparecimento de um tratado que iluminasse mesmo de longe, os arcanos da verdade sobre o mistério do Deus uno e trino, explicasse os conceitos, mostrasse a concordância dos textos escriturísticos, apesar de aparente contradição, lançasse luz sobre o mistério com argumentos de razão, mais acomodados à mentalidade humana, e refutasse, com a Bíblia na mão, as proposições heréticas apresentadas com subtileza para ocultar a falsidade.[4]

Na investigação da verdade, ao mesmo tempo que alça vôos altaneiros em exposições brilhantes, curva-se perante o mistério insondável quando percebe os limites da pesquisa humana e, longe de se arvorar em mestre infalível, incita os leitores à procura de outros esclarecimentos, dispondo-se a corrigir o resultado de suas buscas, se descobrirem que ele não atingiu a verdade.

Estrutura da obra

O tratado agostiniano sobre a Trindade consta de quinze livros, duzentos e três capítulos, quantro prólogos e trezentos e sessenta e três itens ou números. A carta 174, por decisão do próprio Agostinho, antecede o início do tratado. Transcrevemos na íntegra essa carta, mais adiante.

Nos primeiros capítulos do I livro, o autor assenta o fundamento da construção que pretende erguer: a fé católica no mistério trinitário, a qual assegura, conforme testemunho das Escrituras e da Tradição: "que o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma e mesma substância". Desenvolve, em seguida, as conseqüências dessas afirmações argumentando sobre a consubstancialidade do Filho e do Espírito Santo em relação ao Pai, assim como a inseparabilidade de operações e a igual imortalidade. As implicâncias do mistério do Verbo encarnado com o mistério da Trindade não contradizem o fundamento da fé católica, pois as aparentes divergências são explicadas pelas duas naturezas de Cristo (I Livro).

No segundo e no terceiro livros, aborda as missões divinas, estabelecendo antes as regras da hermenêutica, ou seja: por um lado, textos escriturísticos atestam a unidade e igualdade de essência do Pai e do Filho; por outro lado, outros textos falam do Filho na forma assumida de criatura. São investigadas então as aparições a Adão, a Abraão, a Lot, a Moisés e a Daniel e as manifestações mediante a nuvem e a coluna de fogo no deserto. Conclui sempre que essas visões se verificaram mediante uma criatura corpórea. Para esclarecimento da verdade sobre as referidas aparições, Agostinho disserta sobre a causalidade das coisas, concluindo ser a vontade de Deus a lei superior de todas as coisas e ser a essência divina

invisível. As teofanias acontecem por meio de anjos a serviço do Criador (II e III Livros).

Disserta, depois, especificamente sobre a missão do Filho, cuja única morte é remédio para a dupla morte do homem; e sobre a mediação de Cristo para a vida. Apesar de enviados, o Filho e o Espírito Santo são iguais ao Pai (IV Livro).

Após apresentar os conceitos filosóficos de substância e acidente, o santo lembra que, embora sobre Deus nada se possa afirmar quanto aos acidentes — pois nele não existem, contudo, pode-se admitir nele a categoria de relação. Com essa distinção, refuta o argumento dos arianos baseados nos conceitos de ingênito e gerado. Como conseqüência, reafirma a igualdade na Trindade, a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho, e conclui pela existência de um só Deus e não de três deuses (V e VI Livros).

A afirmação do apóstolo Paulo: “Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”, dá ensejo para dissertar sobre a tese da unicidade da sabedoria na Trindade, assim como de unicidade de essência. Preocupa-o, em seguida, a pergunta: “O que são os três?” E apresenta duas respostas: os três são uma essência e três substâncias, para os gregos; e uma essência e três pessoas, para os latinos. Embora dê preferência ao modo de se expressar dos latinos, conclui que se trata de recursos da linguagem humana a qual é inadequada para exprimir o que não foi revelado (Livros VI e VII).

Depois de acentuar mais uma vez a igualdade das três pessoas, agora, por meio de um argumento de razão, o santo estabelece que, para a compreensão de Deus, deve-se deixar de lado qualquer imagem corpórea, mas que se pode entender algo da natureza de Deus pela intelecção da verdade, pelo conhecimento do Sumo Bem e pelo amor à justiça. O caminho mais breve, porém, é a

vivência do amor, no qual se percebe certo vestígio de Deus (VIII Livro).

Lança-se então a procura de uma imagem de Deus até encontrá-la na mente do homem, onde se depara com a trindade: inteligência, conhecimento e amor, com o qual ama o seu próprio conhecimento. Aprofundando a pesquisa, descobre na mente uma trindade mais importante: a memória, o entendimento e a vontade (IX e X Livros).

Como que dando um passo atrás, mas justificando seu procedimento pela necessidade de exercitar a inteligência dos leitores, investiga depois a existência de uma imagem de Deus no homem exterior. E encontra a primeira, na visão exterior das coisas, constituída pela visão do objeto, a imagem dele formada no olhar do vidente, e a intenção da vontade como elemento de ligação. As três realidades, porém, não são da mesma substância. Encontra a segunda imagem, cujos elementos são da mesma substância, constituída pela imagem do corpo retida na memória, pela informação obtida pelo olhar do pensamento, e pela intenção da vontade como terceiro elemento (XI Livro).

Prossegue a investigação sobre a imagem de Deus no homem. Depois de estabelecer a diferença entre sabedoria e ciência, surge a descoberta de uma imagem, ainda inferior, na ciência, embora própria do homem interior. E enfoca o assunto da ciência relacionando-o com a fé, que é comum e una em todos os crentes, e necessária para a felicidade do homem. A felicidade verdadeira tem a nota da imortalidade, a qual o homem pode almejar a alcançar pelos méritos da vida, morte e ressurreição do Verbo encarnado (XII e XIII Livros).

Chegando ao fim da pesquisa, encontra a imagem de Deus no homem segundo a mente, que se renova no conhecimento de Deus conforme a imagem daquele que o criou à sua imagem. Com a mente, o homem percebe a

sabedoria, contemplação do eterno. Contudo, a Trindade, nesta vida, o homem a vê tão-somente em espelho e em enigma, pois essa visão acontece por meio da imagem de Deus, que é o próprio homem — semelhança obscura e difícil de se discernir. Essa descoberta permite explicar de algum modo a geração do Verbo divino, ou seja, mediante a geração da palavra em nossa mente. As últimas reflexões versam sobre a procedência do Espírito Santo, a qual é explicada como sendo o amor entre o Pai e o Filho (XIV e XV Livros).[5]

A obra nas "Retratações"

No ano de 427, Agostinho escreveu a obra "Retractationes" (Retratações), em dois livros, em que revê afirmações contidas em obras suas já publicadas, e sobre as quais julga necessário apresentar esclarecimentos ou até correções. Com relação a "De Trinitate" faz referência três vezes. Ei-las:

1) "No livro XI (cap. 5 n. 9), quando tratava do corpo visível, disse: Portanto, amá-lo, isso é loucura. Referi-me ao amor com que se ama algo, a ponto de o amante pôr sua felicidade na sua fruição. Pois não é sinal de loucura amar a formosura corporal para louvor do Criador."

2) "No mesmo livro (cap. 10 n. 17), quando disse: "Não me recordo de uma ave quadrúpede, porque nunca a vi. Mas posso contemplar com facilidade esse ser fictício, pois, como já vi outras aves, acrescentando outros dois pés semelhantes aos que já observei", ao dizê-lo, não me lembrei das aves quadrúpes mencionadas na Lei (Lv 11-20). A Lei não considera como pés, as duas patas posteriores que permitem o salto aos gafanhotos, tidos como animais puros. Distingue-os dos voláteis que não saltam

com o auxílio dessas patas, como os escaravelhos. Todos esses voláteis são denominados quadrúpedes na Lei".

3) "No livro XII (cap. 1 n. 15), o comentário das palavras do Apóstolo: "Todo outro pecado que o homem cometa, é exterior ao seu corpo" (1Cor 6,18), não me agrada. E as palavras: "Aquele que se entregar à fornicação, peca contra o próprio corpo" (1Cor 6,18), não se hão de entender no sentido de que aquele que comete esse pecado, comete-o para ter as sensações que o corpo percebe, de tal modo que nelas ponha seu último fim. Isso abrange muitos outros pecados além da fornicação perpetrada mediante união ilícita, da qual o Apóstolo fez referência ao dizer isso."[6] (Retra cf. II 15,23)

Essa obra, excetuando-se a carta que a encabeça, começa assim:

Quem se entregar à leitura do que escrevemos sobre a Trindade... *(Lecturus haec quae de Trinitate disserimus).*

CARTA PRÓLOGO

CARTA 174

De *Agostinho,* ao beatíssimo, muito amado e venerával papa *Aurélio* santo irmão e colega no sacerdócio, saudação no Senhor.[7]

Sendo ainda muito jovem, iniciei a elaboração destes meus livros sobre a Trindade, que é o Deus sumo e verdadeiro. Agora, entrado em anos, trago-os a público.[8] Interrompi esta obra, após ter constatado que mos haviam tirado às escondidas ou mesmo furtado, antes de os haver terminado e revisto, como era o meu desejo. Propusera-me publicá-los não em livros separados, mas em uma obra completa, pois assuntos subseqüentes ligam-se aos precedentes no transcurso da pesquisa. Como não me foi possível executar esses planos (pois, contrariamente à minha vontade, os volumes chegaram às mãos de alguns), interrompi o ditado dos livros, pensando lamentar o fato em outros escritos, e assim fosse tomado conhecimento, o quanto possível, de que os referidos livros me foram furtados antes que os julgasse dignos de virem à luz.

Atendendo, porém, aos insistentes pedidos de muitos irmãos e principalmente, obrigado pela tua ordem, determinei terminar com a ajuda de Deus tão penoso empreendimento. Pelas mãos de nosso caríssimo filho e co-diácono, faço-os chegar às tuas mãos já corrigidos — não tão bem como o desejava, mas de acordo com minhas possibilida-

des —, para assim não se diferenciarem tanto dos que, levados por alguém, escaparam-me das mãos. E dou autorização a todos os que queiram escutá-los, copiá-los ou lê-los. Se tivesse podido realizar meu desejo, conservando o mesmo conteúdo, a minha exposição teria sido mais explícita e clara, isso na medida que as dificuldades, que envolvem a explanação de assuntos tão profundos e a nossa própria capacidade o tivesse permitido.

Há pessoas que têm consigo os quatro ou, talvez, os cinco primeiro livros sem os devidos prólogos e o duodécimo livro sem uma parte final considerável. Se esta presente edição chegar-lhes às mãos, poderão fazer as correções, se o quiserem ou puderem. Solicito, como medida de prudência, que mandes transcrever esta carta à parte, antes do início de todos os livros. Adeus! Reza por mim!

Leiam-se também as Notas complementares à Introdução:
n. 9: Origem do emprego da "Trindade"
n. 10: A famosa lenda do Anjo na praia.
n. 11: Contributo trazido à doutrina trinitária da Igreja

"Vês a Trindade,
se vês a Caridade".

*(Vides Trinitatem,
si charitatem vides)*
(VIII, 8,12).

"Lembre-me eu de ti,
conheça-te a ti,
ame-te a ti.
Faze-me crescer
e reforma-me por inteiro".

*(Meminerim tui, intelligam te, diligam te.
Auge in me ista, donec me reformes ad integrum)*
(XV, 28,51).

LIVRO I

— Unidade e igualdade da Trindade nas Escrituras
— Refutação dos erros contra a igualdade do Filho

CAPÍTULO 1

Precaução contra os hereges. A verdadeira imortalidade. A fé e a compreensão das coisas divinas

1. Quem se entregar à leitura do que escrevemos sobre a Trindade, deve ter em conta, primeiramente, que nossa pena está atenta para repelir as falsas afirmações daqueles que, desprezando os princípios da fé, deixam-se enganar por um imaturo e desordenado amor pela razão. Alguns petendem aplicar às coisas incopóreas e espirituais as noções adquiridas sobre coisas corpóreas, mediante os sentidos, ou graças a força da razão humana e à potencialidade da investigação; ou ainda com a ajuda de alguma arte, pretendendo medir as coisas espirituais pelas corporais e conjeturar sobre aquelas como fazem com estas.

Há outros que pensam sobre Deus — se é que pensam alguma coisa —, apoiados na natureza da alma humana ou em seus sentimentos. Desse erro são levados a fixar regras falsas e falazes em suas doutrinas, quando discorrem sobre Deus. Há ainda uma terceira espécie de indivíduos que se esforçam por transceder as coisas criadas, certamente mutáveis, para se aplicarem à substância imutável, que é Deus. Onerados, porém, pelo peso da mortalidade, querem fingir saber o que não sabem; mas como não são capazes de conhecer o que almejam, afirmam com todo atrevimento suas opiniões hipotéticas,

fecham a si mesmos os caminhos da inteligência, preferindo não se corrigirem de suas falsas afirmações, a modificarem o que defendem.[1]

Esse é o mal dos três grupos de indivíduos aos quais me referi ou seja: os que enfocam o tema de Deus como uma substância corpórea; os que o abordam conforme os seres espirituais, como a alma; e os que não obedecem a nenhum dos dois critérios e emitem opiniões falsas a respeito de Deus. Estão eles tanto mais longe da verdade quanto mais seus conhecimentos não apóiam, nos sentidos corporais nem no espírito criado; nem no próprio Criador. Quem julga, por exemplo, que Deus é branco ou louro, engana-se, ainda que de qualquer maneira encontremos esses acidentes no corpo. Quem considera que Deus agora se esquece e depois se lembra, ou têm outras opiniões semelhantes, está totalmente em erro, ainda que de qualquer forma, essas faculdades se encontrem na alma. Quem, porém, pensa que Deus é dotado de tal força que tenha gerado a si mesmo, incorre em maior erro ainda, já que Deus não somente não é assim, e tampouco é uma criatura espiritual ou corporal. Não há criatura alguma que seja capaz de gerar a si mesma para existir.

2. Com a finalidade de purificar o espírito humano de semelhantes erros a santa Escritura, acomodando-se aos pequenos, não evitou expressões designando esse genero de coisas temporais, mediante as quais nosso entendimento, como que alimentado, pudesse ascender por degraus, às coisas divinas e sublimes. Por isso, empregou palavras tomadas das coisas corporais ao falar de Deus como, por exemplo, quando diz: *Protege-me à sombra de tuas asas* (Sl 16,8). E apropriou-se também de muitas expressões referentes ao espírito para significar aquilo que, embora não seja desse modo, era preciso que fosse dito assim, como: *Eu sou um Deus ciumento* (Ex 20,5), e

também: *Pesa-me de ter feito o homem* (Gn 6,7). Em se tratando de coisas inexistentes, a Escritura não registrou expressão alguma que envolvesse locuções figurativas ou encerrasse enigmas. Daí, que se perdem em afirmações vãs e perniciosas os que se afastam da verdade, abraçando aquela terceira espécie de erro. Conjeturam a respeito de Deus elementos que não se encontram nele mesmo, nem em criatura algumas.

Com elementos próprios das criaturas, a Escritura divina costuma compor como que jogos infantis, com a intenção de que os sentimentos dos simples sejam estimulados, como que passo a passo, à procura das coisas superiores, no abandono das inferiores.[2] O que, porém, é dito com propriedade somente a respeito de Deus e que não se encontra nas criaturas, a divina Escritura raramente registra, como o que foi dito a Moisés: *Eu sou o que sou,* e também: *Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3,14). Ainda que o verbo "ser" seja empregado também em relação ao corpo e à alma, a Escritura não o empregaria, se não quisesse dar a essas palavras um sentido todo especial, ao se referir a Deus. Do mesmo modo quando o Apóstolo diz: *O único que possui a imortalidade, o senhor dos Senhores* (1Tm 6,16). Visto que se diz a alma ser imortal, como de fato é, a Escritura não diria: "*O único*", se a verdadeira imortalidade não fosse a imutável, da qual nenhuma criatura é dotada, já que esta imortalidade pertence somente ao Criador. O mesmo dá entender o apóstolo Tiago: *Todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto, descendo do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação* (Tg 1,17). Há também o que diz Davi: *E como uma vestidura, tu as mudas e ficam mudadas; tu, porém, és sempre o mesmo* (Sl 101,27-28).

3. Desse modo torna-se difícil intuir e conhecer plenamente a substância de Deus,[3] que faz as coisas mutáveis

sem mudança em si mesmo, e cria as coisas temporais sem qualquer relação com o tempo. Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável. Ao não conseguirmos ainda essa purificação, alimentamo-nos da fé, somos conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegar a compreender a Deus.[4] Nesse sentido, afirmou o Apóstolo que todos os tesouros da sabedoria e da ciência estão escondidos em Cristo (Cl 2,3), mas apresentou-o aos que, embora renascidos pela graça, são ainda carnais e animais, e portanto tais crianças. Assim, apresenta o Cristo não com o poder divino pelo qual é igual ao Pai, mas na fraqueza humana na qual foi crucificado. Diz textualmente: *Pois eu não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado.* E, prosseguindo: *Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e temor* (1Cor 2,2-3). E mais adiante: *Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas tão-somente como a homens carnais, como a crianças em Cristo. Dei-vos a beber leite, não alimento sólido, pois não o podíeis suportar. Mas nem mesmo agora o podeis* (1Cor 3,1-2).

Quando se fala tudo isso a certas pessoas, elas são tomadas de furor e consideram-no um insulto. Preferem acreditar não terem o que dizer os que isso dizem, antes de se considerarem a si mesmos incapazes de compreender o que lhes é dito. Às vezes, lhes apresentamos certa argumentação, não justamente o que pedem quando investigam sobre Deus, pois eles não têm capacidade de compreendê-lo — nem nós talvez tenhamos para compreendê-lo e explicá-lo. Somente expomos alguns argumentos que demonstram a sua incompetência e inidoneidade para entenderem o que exigem. Essas pessoas como não ouvem aquilo que desejam — ou pensam que agimos com astúcia para ocultar nossa incapacidade, ou

talvez que agimos com maldade, por lhes invejarmos a competência —, indignadas e confusas, afastam-se de nós.

CAPÍTULO 2

O procedimento neste estudo sobre a Trindade

4. Considerando o precedente, com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem, e assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e quão retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência.[5] Assim não poderão afirmar, por assim dizer, que enganamos os adversários com nossas pretensões. Mas que se convençam pela própria experiência de que existe aquele sumo Bem, só visível às mentes muito puras. E se eles não podem compreender, é porque o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé.

Primeiramente, porém, é preciso demonstrar pela autoridade das santas Escrituras, a certeza de nossa fé. Em seguida, se Deus assim quiser e ajudar, atenderemos a esses gárrulos raciocinadores[6] — mais cheios de si do que capazes, vítimas de um mal deveras perigoso —, a fim de que encontrem uma doutrina da qual não possam duvidar. Se não quiserem se convencer, queixem-se antes da debilidade de suas mentes do que da verdade, ou mesmo da nossa argumentação. Se neles ainda restar algum amor ou temor a Deus, retornem aos princípios e à ordem da fé, e assim experimentem a saudável medicina

dos fiéis, existente na Igreja, de modo que uma piedade autêntica cure a mente doentia incapaz de perceber a verdade imutável, e leve a evitar que a temeridade desregrada os faça emitir opiniões maldosamente falsas. Não me cansarei de procurar, se tiver alguma dúvida; e não me envergonharei de aprender, se cair em algum erro.[7]

CAPÍTULO 3

Pacto do autor com os leitores

5. Todo aquele que ler estas explanações, quando tiver certeza do que afirmo, caminhe lado a lado comigo; quando duvidar como eu, investigue comigo; quando reconhecer que foi seu o erro, venha ter comigo; se o erro for meu, chame minha atenção.[8] Assim haveremos de palmilhar juntos o caminho da caridade em direção àquele de quem está dito: *Buscai sempre a sua face* (Sl 104,4). Faço este pacto piedoso e seguro na presença do Senhor nosso Deus, com todos aqueles que lerem não somente este tratado, mas todas as minhas outras obras, principalmente no tocante à unidade da Trindade, que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo.[9] Por certo nenhuma outra questão existe que ofereça mais risco de erros, mais trabalho na investigação e mais fruto na descoberta.[10]

Aquele portanto, que ao ler, disser: “Isto não está bem explicado, pois não entendo”, culpe o meu modo de expressar, não porém, a minha fé. Poder-se-ia com efeito dizer algumas coisas com mais clareza; contudo, ninguém jamais falou a ponto de todos o compreenderem, em tudo o que diz. Quem não estiver de acordo com o que digo, procure examinar outros autores mais versados nesses assuntos, já que não compreende a minha explicação. Se

isso acontecer, feche meu livro ou, se achar melhor, ponha-o de lado, e dedique seu tempo e esforço na leitura daqueles escritores que lhe são mais compreensíveis.

Nem por isso, contudo, julgue ele que eu deva me calar por não conseguir explicar tão expedita e claramente como os autores que compreende. Nem tudo o que está escrito, chega a circular nas mãos de todos. Pode acontecer que algumas dessas pessoas venham a ter em mãos pelo menos estes nossos livros, e que tenham capacidade para entendê-los, sem ter podido dispor de outros mais claros.

Por isso, é vantajoso que diversos, assim como os mesmos assuntos sejam tratados por vários autores em diferente estilo, não, contudo, com fé diferente. Desse modo, chegarão ao conhecimento de muitos leitores a uns de um modo; a outros, diferentemente. E se alguém se queixar de não compreender minha explicação, porque nunca foi capaz de entender acerca desses assuntos, embora tratados diligente e profundamente, faça votos no seu íntimo e dedique-se mais ao estudo para tirar algum proveito em vez de pretender me fazer calar com suas lamentações e censuras.

Aquele leitor que disser: "Estou compreendendo o que se diz, mas não está bem exato", apresente a sua explicação, se o quiser, e impugne a minha, se puder. Caso, motivado pela caridade e a verdade, o levar ao meu conhecimento — se ainda estiver eu vivo — estarei colhendo frutos copiosos deste meu trabalho. Se não lhe for possível trazer ao meu conhecimento, dar-me-ia alegria e prazer se fizer a observação aos que puderem me corrigir. De minha parte, medito na lei do Senhor, senão dia e noite (Sl 1,2), pelo menos em todos os momentos em que me é possível. Para que não venha a esquecer minhas considerações, confio-as à pena esperando da divina misericórdia a perseverança em todas as verdades que eu considerar

como certas. Se, porém, cair em erro, ele me esclarecerá (Fl 3,15), seja mediante inspirações e admoestações íntimas, seja por meio de sua palavra manifesta, seja ainda através de colóquios com os irmãos. Isto peço, e esta determinação e este desejo confio-os ao seu poder, pois ele é o único capaz de guardar o que me deu e de cumprir o que prometeu.[11]

6. Penso com razão, que alguns mais tardos de inteligência vão opinar, em certas passagens de meus livros, que eu disse aquilo que não disse; ou que não disse o que disse. Quem ignora que o erro alheio não nos deve ser atribuído? Esses tais pareciam seguir-me, mas não me tendo compreendido, desviaram-se para alguma falsidade, enquanto eu me via obrigado a caminhar por densos e obscuros caminhos.[12] De modo semelhante ninguém terá o descaro de atribuir aos santos autores dos Livros sagrados os muitos e variados erros dos hereges, que se empenham em defender suas falsas e enganadoras opiniões com a autoridade das mesmas Escrituras.

A lei de Cristo, com delicadíssima autoridade, isto é, a caridade, admoesta-me e ordena-me que, quando os homens julgam que em meus livros defendi algum erro que não defendi, se o suposto erro desagradar a este e agradar àquele, que eu prefira ser repreendido pelo censor da suposta falsidade a ser louvado por um adulador.[13] Pois, embora seja criticado pelo primeiro sem razão, o erro é censurado; no entanto, nem eu serei louvado com razão pelo adulador — pois me atribui uma opinião contrária à verdade —, nem a própria afirmação será elogiada com razão, pois ofende à verdade.

Em nome do Senhor, pois, demos início à obra que nos propusemos empreender.

CAPÍTULO 4

Doutrina da fé católica sobre a Trindade

7. Todos os comentadores católicos dos Livros divinos do Antigo e do Novo Testamento, que tive oportunidade de ler e que me precederam com seus escritos sobre a Trindade, que é Deus,[14] expuseram sua doutrina conforme às Escrituras nestes termos: o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai, e assim, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente à unidade da Trindade.

Contudo, a Trindade não nasceu da Virgem Maria, nem foi crucificada sob Pôncio Pilatos, nem ressuscitou ao terceiro dia, nem subiu aos céus; mas somente o Filho. A Trindade não desceu sob a forma de pomba sobre Jesus batizado (Mt 3,16), nem no dia de Pentecostes depois da ascensão do Senhor, vindo do céu como um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval e, em línguas de fogo, que vieram pousar sobre cada um deles; mas somente o Espírito Santo (At 2,2-4). A Trindade não fez ouvir do céu: *Tu és meu Filho* (Mc 1,11), quando Cristo foi batizado por João e no monte quando com ele estavam três discípulos (Mt 17,5); nem quando soou a voz que dizia: *Eu o glorifiquei e o glorificarei novamente* (Jo 12,28); mas somente a voz do Pai foi dirigida ao Filho, se bem que o Pai e o Filho e o Espírito Santo, como são inseparáveis em si, são também inseparáveis em suas operações.[15]

Esta é minha fé, pois esta é a fé católica.

CAPÍTULO 5

Questionamentos sobre a unidade na Trindade e as operações inseparáveis

8. Algumas pessoas ficam confusas quando ouvem falar que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, ou seja, a Trindade, não são três deuses, mas um só Deus. E procuram entender como isto seja possível, principalmente quando se diz que a Trindade atua inseparavelmente em tudo o que Deus faz. No entanto, a voz do Pai, que se ouviu, não é a voz do Filho; somente o Filho nasceu, padeceu e ressuscitou e subiu ao céus; e somente o Espírito Santo apareceu em forma de pomba. Querem compreender como aquela voz somente do Pai, pode ser operação da Trindade; como aquela carne, na qual somente o Filho nasceu, a mesma Trindade a criou; como aquela forma de pomba, na qual somente o Espírito Santo apareceu, tenha sido operação da Trindade.

Caso as operações não fossem inseparáveis, mas o Pai fizesse uma coisa, o Filho outra, e o Espírito Santo outra; ou se operassem algumas vezes em conjunto, outras vezes em particular cada uma; não se poderia afirmar a inseparabilidade da Trindade.

Preocupa-os também o fato de que o Espírito Santo esteja na Trindade e não foi gerado nem pelo Pai nem pelo Filho, mas é o Espírito do Pai e do Filho. Essas pessoas levam-nos ao cansaço com suas perguntas. Se nossa fraqueza receber ajuda do dom de Deus, daremos explicações, como pudermos, não caminharemos porém, com aquele que se corrói de inveja (Sb 6,23).

Se afirmarmos que tais questões não soem preocupar-nos, estamos mentido. Reconhecemos, porém, que ocupam nossos pensamentos, pois somos arrebatatos pelo afã de investigar a verdade,[16] e os amigos suplicam, pelo direito da caridade, que lhes comuniquemos o que puder-

mos descobrir. Não quero dizer que já tenha alcançado a meta ou seja perfeito, pois, se o apóstolo Paulo diz não a ter alcançado, muito menos eu que estou longe dele e como que sob seus pés. Discorrerei, no entanto, conforme minha cadência e, se me esqueço do que disse atrás e volto ao que já disse, prossigo conforme meu propósito a fim de obter o prêmio da vocação do alto. Aqueles a quem a caridade me obriga a servir, desejam que lhes manifeste quanto tenha andado neste caminho, aonde pretendo chegar e o que me resta de caminho até o fim.

É mister, porém, e Deus me concederá que, servindo aos leitores, eu mesmo faça progressos e, ao responder aos que perguntam, eu mesmo encontre o que procuro. Assumi este trabalho, por ordem e com a ajuda do Senhor nosso Deus, não tanto para dissertar com autoridade sobre assuntos que conheço, mas para os conhecer eu mesmo, mediante uma piedosa dissertação.[17]

CAPÍTULO 6

Consubstancialidade do Pai e do Filho. Imortalidade da Trindade. O Filho é também criador. A deidade do Espírito Santo e a igualdade com o Pai e o Filho

9. Aqueles que afirmaram que nosso Senhor Jesus Cristo não é Deus, ou que não é verdadeiro Deus, ou que não é um só Deus com o Pai, ou que não é imortal por ser mutável[18] sejam convencidos de seu erro pelo claríssimo testemunho e pela afirmação unânime dos Livros santos, dos quais são estas palavras: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus.* Está claro que nós reconhecemos o Verbo de Deus como o Filho único do Pai, do qual se diz depois: *E o Verbo se fez carne e habitou*

entre nós (Jo 1,1-14), em referência ao nascimento pela sua encarnação, ocorrida no tempo, tendo a Virgem como mãe.

Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consubstancial ao Pai, pois, após dizer: *E o Verbo era Deus,* acrescenta: *No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito do que existe* (Jo 1,2-3). Diz *tudo*, de modo a incluir tudo o que foi criado, ou seja, todas as criaturas. Consta aí claramente que não foi criado aquele por quem tudo foi criado. E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consubstancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus. E se o Filho não é consubstancial ao Pai, é uma substância criada; e se é uma substância criada, todas as coisas não foram feitas por ele. Ora, está escrito: *Tudo foi feito por ele;* portanto, é consubstâncial ao Pai. Assim, não é somente Deus, mas verdadeiro Deus.

10. O mesmo afirma com clareza o apóstolo João na sua carta: *Nós sabemos que veio o Filho de Deus e nos deu a inteligência para conhecermos o verdadeiro Deus. E nós estamos no verdadeiro Deus, no seu Filho Jesus Cristo. Este é o Deus verdadeiro e a vida eterna* (1 Jo 5,20).

Podemos também tirar a conclusão de que não se refere somente ao Pai aquelas palavras do Apóstolo: *O único que possui a imortalidade* (1Tm 6,16), mas a um só Deus, que é a própria Trindade.[19] Jamais a vida eterna pode ser mortal com alguma mutabilidade; por isso, o Filho de Deus, porque *é Vida eterna*, está incluído também com o Pai, na citação acima: *O único que possui a imortalidade.* Nós, participantes de sua vida eterna, tornamonos imortais, conforme nossa condição. Mas uma coisa é a vida eterna da qual fomos feitos participantes, outra coisa somos nós que viveremos para sempre por força dessa participação. Se, pois, o Apóstolo tivesse dito: "O

Pai, (em vez de: Jesus Cristo) — *o Bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade, mostrará nos tempos estabelecidos...*", nem assim se poderia concluir que o Filho está excluído.

O Filho também não se separou do Pai ao falar pela voz da Sabedoria (pois é a Sabedoria de Deus): *Eu sozinho fiz todo o giro do mundo* (Eclo 24,8). Com mais razão, portanto, não é lícito que se entenda só do Pai, excluindo o Filho, quando se disse: *O único que possui a imortalidade*, já que a afirmação é está: *Guarda o mandamento imaculado, irrepreensível, até a aparição de nosso Senhor Jesus Cristo, que mostrará nos tempos estabelecidos, o bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu, nem pode ver. A ele, honra e poder eterno! Amém* (1Tm 6,14-16).

Nessas palavras, não há menção propriamente dita do Pai nem do Filho nem do Espírito Santo, mas do *bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores,* o que corresponde ao único e verdadeiro Deus, à própria Trindade.

11. A não ser que as palavras seguintes pudessem torcer a interpretação dada, pois disse: *Que nenhum homem viu, nem pode ver*, porque poderiam ser entendidas como referentes a Cristo na sua divindade, a qual os judeus não viram, embora tenham visto o seu corpo e o tenham crucificado. Mas a divindade não pode ser vista de modo algum por olhos humanos;[20] pode, porém, ser vista com aqueles olhos de quem já não são homens, mas super-homens. Portanto, com toda razão deve-se entender o próprio Deus-Trindade quando está dito: *o bendito e único Soberano,* referindo-se *à aparição de nosso Senhor Jesus Cristo nos tempos estabelecidos*. Quando o Apóstolo disse: *O único que possui a imortalidade,* era como se dissesse: *O único que faz maravilhas* (Sl 71,18).

Desejaria saber a quem os adversários atribuem as referidas palavras: pois se apenas ao Pai, como pode ser verdade o que o próprio Filho diz: *Tudo aquilo que o Pai faz, o Filho o faz igualmente*? (Jo 5,19). Qual é o prodígio entre os prodígios, senão ressuscitar e dar a vida aos mortos? Pois, o mesmo Filho diz: *Como o Pai ressuscita os mortos e os faz viver, também o Filho dá a vida a quem quer* (Jo 5,21). Como dizer que somente o Pai faz prodígios, se essas palavras não dão lugar a que se entenda que é somente o Pai ou apenas o Filho, mas o Deus único e verdadeiro, ou seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo?

12. Além disso, quando o Apóstolo diz: *Para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos* (1Cor 8,6), quem há que duvide de ele falar de todas as coisas criadas, do mesmo modo que João: *Todas as coisas foram feitas por ele?* (Jo 1,3). Pergunto também: a quem se refere quando diz em outro lugar: *Porque tudo é dele, por ele e nele; a ele a glória pelos séculos! Amém* (Rm 11,36). Se essas palavras fazem referência ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo de modo a atribuir a cada Pessoa uma das expressões: *Dele* ao Pai, *por ele* ao Filho, *nele* ao Espírito Santo, fica claro que o Pai e o Filho e o Espírito Santo é um só Deus, pois o Apóstolo acrescenta no singular: *A ele a glória pelos séculos.* Por onde se vê que usou esse sentido, também ao dizer: *Oh abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência*; não do Pai, do Filho e do Espírito Santo; mas, *da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus. Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem se tornou seu conselheiro? Ou quem primeiro lhe fez o dom para receber em troca? Porque tudo é dele, por ele e nele. A ele a glória pelos séculos dos séculos! Amém* (Rm 11,33-36).

Se, portanto, os adversários querem entender essas palavras como referentes somente ao Pai, como entender que todas as coisas foram feitas pelo Pai, como é dito aqui; e que tudo foi feito pelo Filho, como é dito na carta aos Coríntios: *E um só Senhor Jesus Cristo por quem são todas as coisas;* e como se lê no evangelho de João: *Tudo foi feito por meio dele?* Se umas coisas foram feitas pelo Pai, outras pelo Filho, conclui-se que nem tudo foi feito pelo Pai, tampouco tudo pelo Filho. Se tudo, porém, foi feito pelo Pai e tudo pelo Filho, as mesmas coisas feitas pelo Pai foram feitas pelo Filho. Portanto, o Filho é igual ao Pai, e a atuação do Pai e do Filho é inseparável. Com efeito, se o Pai criou o Filho, que não foi feito pelo próprio Filho, nem tudo foi criado pelo Filho; mas a verdade é que tudo foi feito pelo Filho. Então concluímos que o Filho não foi criado, mas que com o Pai fez tudo o que foi feito. Tanto que o Apóstolo não omitiu o Verbo ao dizer de modo bem claro: *Ele tinha a condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente* (Fl 2,6); e chamando ao Pai, de Deus, como vemos nesta outra passagem: *A cabeça de Cristo é Deus* (1Cor 11,3).

13. Sobre o Espírito Santo, recolheram-se também testemunhos abundantes dos quais fizeram uso todos os autores que antes de nós escreveram acerca destas matérias, nos quais se prova que o Espírito Santo é Deus e não criatura. E se não é criatura, é não somente Deus — pois os homens foram também chamados deuses (Sl 81,6) — mas Deus verdadeiro. É, portanto, igual em tudo ao Pai e ao Filho, consubstancial e coeterno na unidade da Trindade.

A citação, onde aparece com maior clareza o Espírito Santo não ser criatura, é aquela onde nos é dado o preceito de não servirmos à criatura, mas ao Criador (Rm 1,25). Quanto ao modo de servi-lo, difere porém, do revelado no

preceito de servimos uns aos outros pela caridade (Gl 5,13), que em grego se designa com o verbo *douleuein*, enquanto o serviço a Deus está expresso pelo verbo *latreúein*. Daí denominarem-se idólatras os que prestam aos simulacros dos deuses o culto devido somente a Deus. O culto a Deus é proclamado nas palavras: *Adorarás o Senhor teu Deus, somente a ele servirás* (Dt 6,13). Ao empregar o termo *latreúseis*, o texto grego é mais explícito.[22]

Se esse culto à criatura nos é proibido, pois está escrito: *Adorarás o Senhor teu Deus, e somente a ele servirás*, e o Apóstolo maldiz os que cultuam a criatura e a servem, e não ao Criador, conclui-se que o Espírito Santo não é criatura. Ele, ao qual todos os santos prestam aquele culto, no dizer do Apóstolo: *Os verdadeiros circuncidados somos nós, que servimos ao Espírito de Deus* (Fl 3,3). E em grego estão designados pelo termo *latreúontes*. Em muitos exemplares mesmo nos latinos assim se lê: *Que servimos ao Espírito de Deus;* e assim se encontra também na maioria ou quase em todos os códices gregos. Em algumas cópias latinas, porém, o texto não é: *Servimos ao Espírito de Deus,* mas: *Servimos a Deus, no espírito.*

Os que erram a esse respeito e se recusam a se dobrar perante o peso da autoridade, será que encontram, por acaso, versões diferentes nos códices com relação às palavras: *Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?* (1Cor 6,19) Que maior insensatez e sacrilégio do que alguém ousar dizer que os membros de Cristo são, conforme dizem, templos de uma criatura inferior a Cristo? Em outra passagem o Apóstolo diz: *Vossos corpos são membros de Cristo* (1Cor 6,15). Se, porém, os membros de Cristo são templos do Espírito Santo, o Espírito Santo não é uma criatura, pois, àquele de quem nossos corpos são templos é mister que devamos a adoração devida somente

a Deus, que em grego é designada com o termo *latreía*. Por isso acrescenta: *Glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo* (1 Cor 6,20).

CAPÍTULO 7

Sentido da afirmação: o Filho é inferior ao Pai e a si mesmo

14. Com esses e semelhantes testemunhos das divinas Escrituras, com os quais como disse antes, os autores que nos precedem rebateram copiosamente as calúnias e os erros dos hereges, comprova-se a unidade e a igualdade professada pela nossa fé.[23]

Mas devido à encarnação do Verbo de Deus, realizada para a conquista de nossa salvação e para que Cristo Jesus se tornasse o mediador de Deus e dos homens (1Tm 2,5), muitas passagens dos Livros santos insinuam e mesmo abertamente declaram, que o Pai é maior que o Filho. Daí os homens errarem pela descuidada investigação e pela falta de consulta a todo o conjunto das Escrituras. E por isso, transferirem essas afirmações acerca de Cristo Jesus como homem, aplicando-as à sua substância, que era sempiterna, antes da encarnação — e que é sempre sempiterna.

Dizem que o Filho é inferior ao Pai, porque está escrito e o disse o próprio Senhor: *O Pai é maior do que eu* (Jo 14,28). A verdade, porém, mostra que neste sentido o Filho é inferior a si mesmo. Como não há de ser inferior a si mesmo aquele que "*esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo?* (Fl 2,7). Recebendo a forma de servo, não perdeu a forma de Deus, na qual era igual ao Pai. Portanto, revestido da forma de servo, não ficou privado

da forma de Deus, pois, tanto na forma de servo, como na forma de Deus, ele é o Filho Unigênito de Deus Pai, igual ao Pai na forma de Deus, e mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, na forma de servo. Nesses termos, quem há que não compreenda que na forma de Deus, ele é superior a si mesmo e, na forma de servo, é também inferior a si mesmo?

Por isso, a Escritura afirma, não sem razão, ambas as coisas, ou seja, que o Filho é igual ao Pai e o Pai é maior que o Filho. Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo.[24]

Esta regra, para resolver o assunto em pauta, com base em todos os Livros sagrados, é tomada de um capítulo da carta de Paulo, onde essa distinção aparece com toda clareza. Diz assim: *Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, tido pelo aspecto como homem* (Fl 2,6-7). O Filho de Deus é, portanto, igual ao Pai pela natureza, inferior pela condição exterior. Na forma de servo de que se revestiu, é inferior ao Pai; na forma de Deus que já possuía antes de assumir nossa condição, é igual ao Pai. Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (Jo 1,3); na forma de servo, "nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei" (Gl 4,4-5). Conseqüentemente, na forma de Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem. Pois, se somente o Pai, sem o Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1,20). Desse modo, pelo fato de a forma de Deus receber a forma de servo, ele é ao mesmo tempo Deus e Homem. É ao mesmo tempo Deus, porque era Deus quem a recebeu; ao mesmo tempo homem, porque recebeu a condição humana. No fato de assumir não há conversão ou mudança de condi-

ção: nem a divindade modifica-se ao tornar-se criatura, nem a criatura tornou-se divindade, deixando de ser criatura.[25]

CAPÍTULO 8

Sujeição do Filho ao Pai. A entrega do Reino ao Pai. A contemplação prometida. O Espírito Santo e a nossa felicidade

15. A sentença do Apóstolo: *E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu* (1Cor 15,28), foi escrita, segundo a opinião de alguns, para que ninguém julgasse que o aspecto exterior de Cristo, recebido da criatura humana, se haveria de transformar depois na própria divindade, ou expressando-me melhor, na deidade,[26] que não é criatura, mas a unidade incorpórea da Trindade, incomunicável, consubstancial a si mesma e coeterna. Outros contrapõem afirmando que as palavras: *E o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu,* devem ser entendidas como a mudança e conversão futuras da criatura na própria substância ou essência do Criador, ou seja, que a substância que fôra da criatura se transformará na substância do Criador. Pode-se aceitar essa interpretação com a condição de que tal transformação não se tenha verificado no tempo em que o Senhor dizia: *O Pai é maior do que eu,* palavras que ele pronunciou não somente antes da sua ascensão ao céu, mas também antes de padecer e ressuscitar dentre os mortos.

Os que opinam que a substância natural há de se transformar em substância da deidade, julgam que isso se

dará depois do juízo, *quando ele entregar o Reino a Deus Pai* (1Cor 15,24), apoiados nas palavras: *Então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu,* como se dissesse: então o próprio Filho do homem e a natureza humana recebida pelo Verbo de Deus se transformará na natureza daquele que lhe submeteu todas as coisas.

E por isso também, de acordo com a referida opinião, o Pai é maior do que a forma de servo recebida da Virgem Maria. E se alguns afirmam que o homem Cristo Jesus já se transformou na substância de Deus, não podem negar que permanecia ainda a natureza de homem, quando dizia antes da paixão: *Porque o Pai é maior do que eu*. Daí, que ninguém duvida que, conforme o que foi dito, o Pai é maior que o Filho na forma de servo, mas o Filho é igual ao Pai na forma de Deus.

À vista das palavras do Apóstolo: *Quando ele disser: "Tudo está submetido", evidentemente excluir-se-á aquele que tudo lhe submeteu* (1Cor 15,27), ninguém pense que se há de interpretar como se o Pai submetesse todas as coisas ao Filho, de modo que seja o próprio Filho que tenha submetido tudo a si mesmo. O Apóstolo, escrevendo aos filipenses, esclarece seu pensamento, ao dizer: *Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará o nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela operação que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas* (Fl 3,20-21). A atuação do Pai e do Filho é, pois, inseparável. Aliás, não foi o Pai que submeteu a si todas as coisas, mas foi o Filho que as submeteu a ele e ao lhe entregar o reino, anulará todo principado, toda potestade e todo domínio.

Com efeito refere-se ao Filho a sentença: *Quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder* (1Cor 15,24). O que entrega é aquele que destrói.

16. Não devemos aceitar que Cristo ao entregar o reino a Deus Pai, dele ficará privado. Assim acreditaram certos tagarelas. Quando se diz: *Entregará o Reino a Deus Pai*, Cristo não se excluiu a si mesmo, pois é Deus com o Pai. Leitores superficiais e inclinados a divergir de tudo são traídos pelo termo aí empregado: *até*. Pois, em seguida está escrito: *É preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo de seus pés* (1Cor 15,25), como se depois de colocar os pés, deixasse de reinar. Não entendem essas palavras, que têm idêntico sentido a estas: *Inalterável está o seu coração, não temerá, até que veja os seus adversários confundidos* (Sl 111,8). Não se conclua, pois, que se encherá de temor, depois de ver confundidos seus adversários.

O que, então, significa: *Quando entregar o Reino a Deus Pai*? Acaso Deus Pai não tem Reino? A razão dessa expressão é indicar que todos os justos, nos quais o mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus, reina pela fé, serão levados à contemplação que o Apóstolo descreve como *face a face,* quando disse: *Quando entregar o Reino a Deus Pai,* ou seja, quando conduzir os crentes à contemplação de Deus Pai. Pois, assim diz o Senhor: *Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho, senão o Pai, e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar* (Mt 11,27). O Pai será revelado pelo Filho *depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder* (1Cor 15,24), isto é, depois que não mais for necessário governar essas coisas por seus semelhantes, isto é, pelos principados, autoridades e poderes angélicos. Com não pouca propriedade podem-se-lhes aplicar as palavras dirigidas à esposa: *Nós te faremos umas cadeias de ouro, marchetadas de prata, estando o rei no seu divã* (Ct 1.10-11, na versão da LXX), ou seja, enquanto Cristo permanece em seu segredo, pois, *vossa vida está escondida com Cristo em Deus; quando*

Cristo, que é vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória (Cl 3,3-4). Antes que isso aconteça, *vemos agora em espelho e de maneira confusa,* isto é em semelhanças; *depois veremos face a face* (1Cor 13,12).

17. Essa contemplação é-nos prometida como término de todos os nossos trabalhos e perfeita plenitude da alegria. Visto que já *somos filhos de Deus, mas o que nós seremos, ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é* (1Jo 3,2). Chegará a realidade das palavras dirigidas a seu servo Moisés: *Eu sou o que sou. E assim dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3,14), pois nós o contemplaremos na vida eterna. O mesmo disse Cristo: *Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo* (Jo 17,3). Cumprir-se-ão essas palavras quando vier o Senhor e puser às claras o que está oculto (1Cor 4,5), quando se desvanecerem as trevas da mortalidade e corrupção. Esse dia será nosso amanhecer, ao qual o salmista se referiu: *De manhã, te apresento as minhas preces e espero* (Sl 5,5). É a esta contemplação que se referem, conforme entendo, as palavras: *Quando entregar o Reino a Deus Pai,* ou seja, quando o mediador dos homens e Deus, Cristo Jesus, conduzir à contemplação de Deus Pai os justos, nos quais agora reina, pela vida de fé.

Se me equivoco nisso, corrija-me quem tiver melhor conhecimento; quanto a mim não encontro outra solução. Não estaremos no encalço de nada mais quando chegarmos a essa contemplação. Agora ela não existe ainda, embora nossa alegria esteja na esperança. *Ver o que se espera, não é esperar. Acaso alguém espera o que já vê? E se esperamos o que não vemos, é na esperança que o aguardamos* (Rm 8,24.25). Cumprir-se-á o que está escri-

to: *Encher-me-ás de alegria na tua presença* (Sl 15,11). Essa alegria será completa, pois nada mais haverá para se desejar. Ser-nos-á mostrado o Pai, e isso nos bastará. Assim o entendeu Filipe, quando disse: *Mostra-nos o Pai e isto nos basta.* Ele não entendera, porém, que poderia dizer também: "Senhor, mostra-nos a ti mesmo, e isto nos basta". Para chegar a essa compreensão, o Senhor lhe respondeu: *Há tanto tempo que estou convosco e tu não me conheceste, Filipe?* Quem me viu, viu o Pai. E como quisesse que o discípulo vivesse pela fé, antes de contemplá-lo, acrescentou: Não crês que estou no Pai e o Pai em mim? (Jo 14,8-10). Pois, *enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé, e não pela visão* (2Cor 5,6.7).

A contemplação é a recompensa da fé. Com vistas à recompensa, nossos corações são purificados pela fé, como está escrito: *Purificou seus corações pela fé* (At 15,9). Pode-se alegar outro argumento que prova a necessidade da purificação dos nossos corações; é aquela sentença: *Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus* (Mt 5,8). Que essa seja a vida eterna, di-lo Deus no salmo: *Saciá-lo-ei de dilatados dias, e mostrar-lhe-ei a minha salvação* (Sl 90,16). Quer ouçamos: mostra-nos o Filho, quer ouçamos: *mostra-nos o Pai,* o pedido encerra o mesmo significado, pois um não pode ser mostrado sem o outro. São portanto um, como ele disse: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30). Concluindo: devido à inseparabilidade, às vezes, é suficiente nomear apenas o Pai ou só o Filho, para indicar quem nos encherá de alegria na sua presença.

18a. Também não se há separar, de ambos, o Espírito Santo, ou seja, o Espírito do Pai e do Filho. Este Espírito Santo é denominado com propriedade *Espírito da Verdade, o qual o mundo não pode acolher* (Jo 14,17). Portanto, a plenitude de nosso gozo — e maior do que ele não há —

consiste em gozar de Deus Trindade, à cuja imagem fomos criados.[27] Por isso, às vezes, se fala do Espírito Santo como se somente ele bastasse para nossa felicidade. De fato basta, porque é inseparável do Pai e do Filho; assim como é suficiente somente o Pai, porque é inseparável do Filho e do Espírito Santo e basta somente o Filho, porque é inseparável do Pai e do Espírito Santo.

O que significam estas palavras: *Se me amais, observareis os meus mandamentos, e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher* (Jo 14,15-17), isto é, aquele que são os amantes do mundo? Pois, *o homem animal não aceita o que vem do Espírito de Deus* (2Cor 2,14).

Mas as palavras: *e eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Paráclito,* podem parecer como se somente o Filho não bastasse. Em outra passagem, porém, Cristo fala do Espírito Santo, como se somente ele fosse suficiente: *quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena* (Jo 16-13). Prescinde-se então desse modo do próprio Filho, como se ele não ensinasse toda a verdade, ou que o Espírito Santo viesse suprir o que o Filho não pôde ensinar? Digam, portanto, se o quiserem, que o Espírito Santo é maior que o Filho; eles que costumam considerar que o Espírito Santo é menor que o Filho. Será que pelo fato de não ter sido dito: "somente ele", ou: ninguém senão ele vos ensinará toda a verdade", esses adversários concordarão que com o Espírito Santo, o Filho também ensina? O Apóstolo teria excluído o Filho do conhecimento das coisas referentes a Deus, quando disse: *da mesma forma, o que está em Deus, ninguém conhece, senão o Espírito de Deus* (1Cor 2,11)? Por força dessas palavras, esses perversos ousaram afirmar que somente o Espírito Santo ensina ao Filho o que está em Deus, como um superior ao inferior; e também porque o próprio Filho

lhe atribui tanto poder, quando diz: *Mas porque vos disse isso, a tristeza encheu os vossos corações. No entanto, eu vos digo a verdade: é do vosso interesse que eu parta, pois se eu não for, o Paráclito não virá a vós* (Jo 16,6-7).

CAPÍTULO 9

A referência a uma Pessoa não exclui as outras

18b. Cristo não disse as referidas palavras afirmando a desigualdade do Verbo de Deus e do Espírito Santo; mas quis significar que a presença do Filho do Homem, junto deles seria como um obstáculo a que viesse aquele que não lhe era inferior, — pois o Espírito não se tinha aniquilado, recebendo a condição de servo como o Filho o fizera (Fl 2,7). Convinha, portanto que essa condição de servo desaparecesse de seus olhos, pois vendo-o assim, acreditavam que Cristo era somente o que viam. Daí, o Senhor dizer: *Se me amásseis, alegrar-vos-íeis por eu ir para o Pai, porque o Pai é maior do que eu* (Jo 14,28). Quis dar a entender: "É preciso que eu vá para o Pai, porque, vendo-me assim e julgando pelo que aparece, pensais que sou menor que o Pai; e atentos ao aspecto de criatura e à condição assumida, não chegais a compreender a igualdade que existe entre mim e o Pai". A mesma coisa quis dizer, mediante as palavras: *Não me retenhas, pois ainda não subi ao Pai* (Jo 20,17).

O sentido do tacto como que delimita o conhecimento. E Cristo não quis que a intenção do coração se fixasse nele de modo a pensarem que era apenas o que viam. A ascensão ao Pai, porém, mostraria que era igual ao Pai, e então, seria o objeto daquela visão que nos basta. Às vezes, está afirmado a respeito do Filho ser ele quem nos basta,

e é prometido apenas a recompensa de sua visão ao nosso amor e desejo. Assim ele disse: *Quem tem os meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama, será amado por meu Pai. Eu o amarei e a ele me manifestarei* (Jo 14,21).

Mas nessa passagem, pelo fato de ele não dizer: "manifestar-lhe-ei o Pai" estará excluindo o Pai? Pelo contrário, como ele mesmo disse: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30). Quando se manifesta o Pai, manifesta-se também o Filho que está nele; e quando se manifesta o Filho, manifesta-se também o Pai que está nele. E assim, como quando diz: *a ele me manifestarei,* subentende-se também o Pai, e quando a Escritura afirma: *Quando entregar o Reino a Deus Pai* (1Cor 15,24) não está excluído o filho. Portanto, quando levar os crentes à contemplação de Deus Pai, levá-los-á à contemplação de si mesmo, aquele que disse: *e a ele me manifestarei.* E mais: tendo-lhe perguntado Judas: *Senhor, por que te manifestarás a nós e não ao mundo?,* respondeu Jesus: *Se alguém me ama, guardará minha palavra e a ele viremos e nele estabeleceremos morada* (Jo 14,22-23). Eis porque não se manifesta sozinho ao que o ama: porque vem a ele junto com o Pai e nele estabelecerá morada.

19. Julgar-se-á talvez que, ao estabelecerem morada o Pai e o Filho naquele que o amam, fica excluído dessa mansão o Espírito Santo? O que disse ele acima, sobre o Espírito Santo? Não foi: *O Espírito da verdade que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece; vós o conheceis, porque permanece convosco e está em vós?* (Jo 14,17). Assim, não pode ficar excluído aquele de quem se disse: *permanece convosco e está em vós*. A não ser que haja alguém tão equivocado a ponto de pensar que, vindo o Pai e o Filho fazerem morada em quem o ama, o Espírito Santo se afastará, como que cedendo lugar aos superiores.

A esta suposição inspirada pela carne opõe-se a Escritura quando diz anteriormente: *E rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça eternamente* (Jo 14,16). Logo não se afastará com a vinda do Pai e do Filho, mas permanecerá eternamente com eles na mesma mansão, pois, o Espírito Santo não vem sem o Pai e o Filho, nem estes virão sem o Espírito Santo. Para insinuar a Trindade, ainda que seja atribuindo separadamente certas coisas a uma das Pessoas divinas e certas outras à outra Pessoa, não se deve entender como se as Pessoas estivessem separadas entre si. Visto que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não possuem na Trindade senão uma só e mesma unidade, uma só e mesma substância e uma só e mesma deidade.

CAPÍTULO 10

A entrega do Reino ao Pai e o fim da mediação

20. Cristo entregará o Reino a Deus Pai, não excluindo a si mesmo, nem o Espírito Santo, quando conduzir os fiéis à contemplação de Deus, fim de todas as boas ações, repouso sempiterno e gozo que nunca nos será tirado. Ele indica essa garantia com as palavras: *Mas eu vos verei de novo e o vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria* (Jo 16,22).

Uma imagem desse gozo foi-nos oferecida por Maria sentada aos pés do Senhor, atenta às suas palavras. Livre de toda ocupação e de certo modo arrebatada perante a verdade, o quanto possível nesta vida, prefigurou a realidade futura e eterna. Marta, sua irmão, estava atarefada no trabalho, embora útil e bom, mas transitório até vir o

descanso que perdura; quanto a Maria, repousava na palavra do Senhor. Por isso, a Marta, queixosa de que sua irmã não a estava ajudando, o Senhor respondeu: *Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada* (Lc 10,39,42).[28]

O Senhor não afirmou ter sido má a parte de Marta, mas disse ter sido ótima a parte escolhida por Maria, que não lhe será tirada. A parte de Marta, a serviço da indigência, será tirada quando terminar a indigência. A recompensa de uma boa ação transitória é o repouso perene. Na contemplação, Deus será tudo em todos (1Cor 15,28), porque fora dele nada mais se poderá desejar, e nos bastará sermos iluminados por ele e dele gozarmos.

É o que suplica aquele que o Espírito inspira com gemidos inefáveis (Rm 8,26): *Uma só coisa peço ao Senhor, esta solicito: é que eu habite na casa do Senhor todos os dias da minha vida, para gozar da suavidade do Senhor, e contemplar o seu templo* (Sl 26,4).

Contemplaremos, pois, a Deus Pai, Filho e Espírito Santo, quando o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, entregar o Reino a Deus Pai (1Tm 2,15). Então não mais rogará por nós, como nosso mediador e sacerdote, o Filho de Deus e Filho do Homem. Mas quanto a ele, enquanto sacerdote que é — revestido da forma de servo por nossa causa — está sujeito àquele que tudo lhe submeteu e a quem tudo submete. Desse modo, como Deus, mantém-nos sujeitos a ele. E enquanto sacerdote, submete-se a ele conosco (1Cor 15,24-28). Por isso, sendo o Filho, Deus e Homem, com uma essência como Deus, e outra como homem, é como homem, no Filho, mais diferente na essência que o Filho, no Pai. Assim como a carne com relação à minha alma: é maior a diferença na substância entre minha carne e minha alma, embora existentes em um só homem, do que a alma de outro homem com relação à minha.

21. Portanto, quando entregar o Reino a Deus Pai, ou seja, quando os crentes e os que vivem da fé, pelos quais agora roga como mediador, ele os levar à contemplação, pela qual suspiramos e gememos, quando passarem os trabalhos e os sofrimentos, não mais interpelará por nós após ter entregado o Reino a Deus Pai. Este é o sentido das palavras que pronunciou: *Disse-vos estas coisas por comparações. Chega a hora em que não vos falarei mais por figuras, mas claramente vos falarei do Pai* (Jo 16,25), ou seja, não mais haverá comparações, porque a visão será "face a face". Este é o significado do que disse: *Mas claramente vos falarei do Pai*. Como se dissesse: "Manifestar-vos-ei claramente o Pai". *Manifestarei*, disse ele, por ser o Verbo de Deus. A seguir, diz ainda: *Nesse dia, pedireis em meu nome e não vos digo que rogarei ao Pai por vós, pois o próprio Pai vos ama, porque me amastes e crestes que vim de Deus. Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou para o Pai* (Jo 16,26-28).

O que quer dizer: *Saí do Pai,* senão que me manifestei, não na forma em que sou igual ao Pai, mas em outra, na inferior assumida como criatura? E o que significa: *Vim a este mundo*, senão que manifestei aos olhos mesmo dos pecadores, que amam este mundo, a condição de servo que recebi, aniquilando-me? Qual o sentido de: *de novo deixo o mundo e vou para o Pai*, senão que retiro da vista dos mundanos o que viram? E o sentido destas palavras: *vou para o Pai,* não é: "Ensino aos meus seguidores que me devem considerar como igual ao Pai?" Os que nisso crêem, serão considerados dignos de serem conduzidos da fé à realidade, isto é, à própria visão daquele de quem está escrito que entregará o Reino a Deus Pai.

Os fiéis remidos pelo seu sangue são os cidadãos desse Reino, pelos quais agora interpela; mas lá, onde é igual ao Pai, juntando-os a si, não mais rogará ao Pai por eles. Assim ele o disse: *Pois o próprio Pai vos ama.* Aqui,

onde é inferior ao Pai, ele roga; onde é igual ao Pai, ouve com o Pai.

Pelo sentido das palavras: *pois o próprio Pai vos ama,* o Filho não é separável do Pai. Pelo contrário, as palavras dão a entender o que antes observei e insinuei muitas vezes, ou seja, que geralmente ao ser citada uma das pessoas da Trindade, subentendem-se as outras duas. Assim, as palavras: *Pois o próprio Pai vos ama,* compreendem também o Filho e o Espírito Santo. E não porque não nos ame agora aquele que não poupou seu próprio Filho, entregando-o à morte por todos nós (Rm 8,32), mas porque nos ama tal como seremos e não como agora somos. Os que ele agora ama, conservá-los-á para a eternidade. Isso acontecerá *quando entregar o Reino a Deus Pai* aquele que agora roga por nós; então não mais rogará, porque o próprio Pai nos ama. Como merecê-lo senão pelo mérito da fé, que nos leva a acreditar na promessa antes de vermos a realidade? Por ela chegaremos à clara visão, e assim, ele nos ama para que sejamos tais como ele quer que sejamos: não nos odeia como somos porque somos maus; mas exorta-nos e ajuda-nos para não querermos ser sempre maus.

CAPÍTULO 11

Inferioridade e igualdade do Filho nas Escrituras

22. Esta é a norma para a compreensão das Escrituras no tocante ao Filho: distinguir o que elas dão a entender conforme a sua condição de Deus, na qual é igual ao Pai; e o que declaram conforme a sua condição de servo, na qual é inferior ao Pai. Desse modo, não ficaremos perturbados perante as sentenças dos Livros santos, aparentemente contrárias e contraditórias entre si.

Na forma de Deus, é igual ao Pai e ao Espírito Santo, pois nenhuma das Pessoas é criatura, como já demonstramos; na condição de servo, é inferior ao Pai, pois ele afirmou: *O Pai é maior do que eu* (Jo 14,28). É inferior também a si mesmo, pois dele está escrito: *Aniquilou-se a si mesmo* (Fl 2,7); inferior ainda ao Espírito Santo conforme disse: *Se alguém disser uma palavra contra o Filho ser-lhe-á perdoado, mas se disser uma blasfêmia contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste mundo, nem no vindouro* (Mt 12,32). E ele exercita seus poderes em nome do Espírito Santo, de acordo com a afirmação: *Contudo, se é pelo Espírito de Deus, que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós* (Lc 11,20). Diz também por meio de Isaías, em palavras que ele recitou na sinagoga, mostrando, sem qualquer sombra de dúvida, que a ele se referiam: *O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão dos pecados,* etc. (Lc 4,18.19). Considera-se enviado para cumprir a missão, porque o Espírito Santo está sobre ele.

Na forma de Deus, criou todas as coisas (Jo 1,3); na condição de servo, nasceu de uma mulher, sob a Lei (Gl 4,4). Na forma de Deus, ele e o Pai são um (Jo 10,30); na condição de servo, não veio para fazer sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou (Jo 6,38). Na forma de Deus: *Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26); na condição de servo: *Minha alma está triste até a morte,* e: *Pai, se é possível, que passe de mim este cálice* (Mt 26,38.39). Na forma de Deus: *Este é o Deus verdadeiro e a vida eterna* (1 Jo 5,20); na condição de servo: *Foi obediente até a morte, e morte de cruz* (Fl 2,8).

CAPÍTULO 12

Ignorância de Cristo. Palavras de Cristo como Deus e como homem. Sentido da entrega do Reino por Cristo. Cristo e o juízo

23. Como Deus, tudo o que pertence ao Pai, pertence ao Filho: *E tudo o que meu é teu, e tudo o que teu é meu* (Jo 17,10). Revestido da natureza humana, a doutrina não é sua, mas de quem o enviou (Jo 7,16). E disse ainda: *Daquele dia e hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu nem o Filho, somente o Pai* (Mc 13,32). Ele ignora o que não quer dar a conhecer, isto é, ignorava-o, para manisfestá-lo aos discípulos. Assim se deu com Abraão, a quem foi dito: *Agora, sei que temes a Deus* (Gn 22,12), ou seja, "agora te dei a conhecer", pois provado na tentação, ele mesmo passou a conhecer que temia a Deus. O Senhor revelaria aos discípulos no tempo oportuno, o segredo sobre o dia e a hora. Falando desse futuro como que do passado, ele disse: *Não mais vos chamo de servos, porque o servo não sabe o que o seu amo faz; mas eu vos chamo de amigos porque tudo o que ouvi do Pai, eu vos dei a conhecer* (Jo 15,15). O que ainda não fizera, mas porque certamente o faria, falou como se já tivesse feito. Pois, a eles mesmos lhes declarou: *Tenho ainda muito a vos dizer, mas não podeis agora compreender* (Jo 16,12). Entre essas coisas está compreendido: *daquele dia e hora.*

No mesmo sentido, disse o Apóstolo: *Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado* (1Cor 2,2). Dirigia-se aos que não tinham capacidade de compreender as coisas sublimes sobre a deidade de Cristo. A eles diz um pouco depois: *Não vos pude falar como a homens espirituais, mas tão-somente como a homens carnais* (1Cor 3,1). Ignorava, portanto, junto deles o que não poderiam compreender sobre os seus ensinamentos. E ensinava apenas o que convinha que

soubessem por meio dele. Finalmente, sabia junto aos perfeitos o que ignorava junto aos imperfeitos. Por isso diz: É da sabedoria que falamos entre os perfeitos (1Cor 2,6).

Esse modo de falar, alegando ignorância, usa-se quando se quer ocultar alguma coisa, assim como se diz que uma fossa é cega, quando ele está escondida. A Escritura, no seu modo de expressar, acomoda-se aos costumes humanos, pois fala a criaturas humanas.

24. Conforme a forma de Deus, está escrito a respeito do Filho: *Antes de haver colinas, eu já tinha nascido* (Pr 8,25), ou seja, antes de todas as criaturas mais sublimes. Está escrito ainda: *Antes da aurora, eu te gerei* (Sl 109,3), isto é, antes de todos os tempos e de todas as coisas temporais. Conforme a forma de servo, consta: *O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos* (Pr 8,22). Conforme a forma de Deus, disse: *Eu sou a verdade*; na condição de servo: *Eu sou o caminho* (Jo 14,6). Sendo *o primogênito dentre os mortos* (Ap 1,5), traçou para o Reino de Deus e a vida eterna o caminho da sua Igreja, da qual é a cabeça para levar à imortalidade todo o corpo, pois foi criado para isso, no princípio dos caminhos de Deus, quando criou o mundo.

Na natureza divina, *é o Princípio que nos fala* (Jo 8,25), no qual princípio, Deus criou o céu e a terra (Gn 1,1); na natureza de servo, porém: *esposo que sai do seu tálamo* (Sl 18,6). Na natureza divina, é *o primogênito de toda criatura, ele é antes de tudo o tudo nele subsiste;* na natureza humana: *ele é a Cabeça da Igreja, que é seu corpo* (Cl 1,15.17.18). Na natureza divina, é o Senhor da glória (1Cor 2,8), o que demonstra que ele glorifica seus santos, pois, *aqueles que predestinou, também os chamou; os que chamou também os justificou, e os que justificou, também os glorificou* (Rm 8,30). Dele se afirma que justifica o ímpio; dele está escrito que é justo e igualmente aquele o

que justifica (Rm 3,26). Se, portanto, os que justificou, também os glorificou, o que justifica e glorifica é, conforme disse, o Senhor da glória. Na natureza humana, porém, respondeu aos discípulos preocupados com sua recompensa: *Sentar à minha direita ou à minha esquerda, não cabe a mim concedê-lo; mas é para aqueles aos quais meu Pai o preparou* (Mt 20,23).

25. O que o Pai preparou, preparou-o também o Filho, porque é um com o Pai (Jo 10,30). Já demonstramos que na Trindade, segundo o testemunho de muitas passagens das divinas Escrituras, o que se afirma a respeito de todas as pessoas, diz respeito a cada uma, em virtude da atuação inseparável da única e mesma essência. Assim, ele diz a respeito do Espírito Santo: *Quando eu for, enviá-lo-ei a vós* (Jo 16,7). Não disse: "enviaremos", mas "enviá-lo-ei", como se somente o Filho sem o Pai o haveria de enviar. Mas diz em outro lugar: *Estas coisas vos tenho dito estando entre vós. Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, é que vos ensinará tudo* (Jo 14,25-26).

Nesta passagem, fica parecendo que o Filho não o enviará, mas somente o Pai. Mas, tanto nesta citação como na outra, quando diz: *mas aos que meu Pai o preparou,* ele deu a entender que com o Pai prepará os assentos de glória para quem determinar.

Mas alguém poderá acrescentar: na passagem onde fala do Espírito Santo que há de enviar, está claro que não exclui o Pai; e na outra passagem (Jo 14,26), ficou patente que o Pai enviará, não excluindo o Filho. Aqui, porém, diz com toda clareza: *não cabe a mim concedê-lo* (Mt 20,23), como se somente o Pai tivesse preparado. Mas é justamente o que preestabelecemos, como palavras proferida conforme a sua condição de servo. Assim, a afirmação: *Não cabe a mim concedê-lo,* há de se entender como se dissesse:

"Não é competência do poder humano concedê-lo", entendendo-se o "dar", como o poder divino, no qual é igual a Deus. *Não cabe a mim concedê-lo*, ou seja, "não o dou em virtude do poder humano", *mas aos que o Pai o preparou* (Mt 20,23): mas hás de compreender que se *tudo o que o Pai tem é meu* (Jo 16,15), este poder também é meu e, assim, junto com o Pai, o preparei".

26. Pergunto agora: qual é o sentido desta sentença: *se alguém não ouvir minhas palavras, eu não o julgo* (Jo 12,47). Talvez tenha dito: *não o julgo,* com o mesmo sentido que naquela outra afirmação: *não cabe a mim concedê-lo.* Mas, ao que vem em seguida: *Não vim para julgar o mundo, mas para salvar o mundo,* acrescenta imediatamente e diz: *O que rejeita e não acolhe as minhas palavras tem seu juiz.* Aqui todos entenderíamos que ele se refere ao Pai, se não tivesse acrescentado e dito: *A palavra que proferi é que o julgará no último dia.* Portanto, será que nem o Filho julgará, pois disse: *eu não o julgo,* e nem o Pai, mas sim, a palavra que o Filho proferiu? Escutemos ainda as palavras que seguem: *Porque não falei por mim mesmo mas o Pai, que me enviou, prescreveu-me o que dizer e de que falar, e sei que seu preceito é vida eterna. O que digo, portanto, eu o digo como o Pai me disse* (Jo 12,47-50).

Se, portanto, o Filho não julga, mas quem julga é a palavra proferida pelo Filho, e se a palavra proferida pelo Filho julga, não é enquanto fala por si mesmo, mas o Pai, que o enviou, é que lhe deu o mandato sobre o que dizer e do que falar. Conclui-se daí que quem julga é o Pai, cuja palavra é o Filho, porque o Verbo do Pai é o próprio Filho. Não existe diferença entre o ordem do Pai e o Verbo do Pai. Verbo (palavra) e ordem (mandato) têm o mesmo sentido.

Vejamos se a afirmação: *Eu não falei por mim mesmo* (Jo 12,49) possui o mesmo sentido desta outra: "Eu não

nasci por mim mesmo". Pois se o Verbo do Pai fala, ele fala por si mesmo, por ser o Verbo do Pai.

Na maior parte das vezes, que o Senhor diz: *o Pai me deu* (Jo 5,26), é para fazer compreender que o Pai o gerou, não no sentido de o Pai lhe ter dado algo como a alguém que já existisse, sem contudo nada possuir. Mas ter-lhe sido dado significa ter sido gerado para ser (o Filho de Deus), não para ter.

Não foi, pois, como acontece com a criatura, para quem uma coisa é ser e outra ter. O Filho de Deus, antes de se encarnar e assumir a natureza humana — o Unigênito, por quem tudo foi feito, Aquele que é — *é* o que *tem*. Aquele versículo diz isso claramente — para quem for idôneo de compreender: *Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26).

Não lhe foi dado, pois, como a alguém que já existesse, mas que tivesse a vida em si mesmo, visto que desde que ele é, é a vida. Portanto, as palavras: *deu ao Filho ter a vida em si mesmo*, significam: gerou o Filho que é a vida imutável, a qual é a vida eterna.[30]

Assim, pois, se o Verbo de Deus é o Filho de Deus, e esse Filho de Deus é Deus verdadeiro, e a vida eterna, conforme diz são João na sua carta (1Jo 5,20), por que veríamos nestas palavras do Senhor: "*...é a palavra que proferi que o julgará no último dia*" (Jo 12,48) — outra coisa que a mesma Palavra, que é o Verbo e ordem do Pai, ordem que não é outra coisa que a vida eterna? Pois ele mesmo diz: "*Eu sei que sua ordem é a vida eterna*".

27. Pergunto agora, que sentido darmos à sentença de Cristo: *Eu não julgo, mas a palavra que proferi é que o julgará* (Jo 12,48)? Pelo contexto, se deduz que se expressou como se dissesse: "Eu não julgarei, mas sim o Verbo do Pai". Ora, o Verbo do Pai é o próprio Filho de Deus. Com

rigor, havemos de entender: “Eu não julgarei, mas julgarei!” O sentido deve ser este: “Eu não julgarei pelo poder humano, pois sou Filho do Homem; mas julgarei pelo poder divino, pois sou Filho de Deus”. E caso pareça contraditório: “Eu não julgarei, mas julgarei”, o que dizer das palavras antes citadas: *minha doutrina não é minha* (Jo 7,16)? Como pode ser “minha” e ao mesmo tempo “não minha”? O Senhor não disse: “Essa doutrina não é minha”, mas: *minha doutrina não é minha*, como a dizer: “sua” e ao mesmo tempo: “não sua”. Essas palavras só podem ser verdadeiras, entendendo “sua” num sentido, e “não sua”, em outro sentido. Ou seja: “sua” conforme a condição divina; e “não sua” conforme a condição humana. Quando diz: Não é minha, mas daquele que me enviou, é preciso valer-nos do próprio Verbo. Pois a doutrina do Pai é o Verbo do Pai, o qual é o mesmo Filho Unigênito.

Igualmente, o que significam estas palavras: *Quem crê em mim, não é em mim que crê* (Jo 12,44)? Como pode ser: crer nele e ao mesmo tempo não crer? Como entender palavras tão contraditórias e opostas como estas: *Quem crê em mim, não é em mim que crê, mas em quem me enviou?* A solução está em entendermos deste modo: Quem crê em mim, não crê no que vê. Isso para que a nossa esperança não repouse numa criatura. Mas crê naquele que se uniu à natureza humana, na qual se revelou aos olhos humanos. Purificou assim os nossos corações pela fé, para podermos contemplá-lo como igual ao Pai.

Desse modo, referindo ao Pai a intenção dos crentes e dizendo: *não é em mim que crê, mas em quem me enviou*, ele não deu a entender que está separado do Pai, ou seja, daquele que o enviou; mas sim, que se cresse nele, do mesmo modo como se crê no Pai, a quem é igual. É o que ele diz claramente, neste outro lugar: *Crede em Deus, crede também em mim* (Jo 14,1), ou seja, assim como credes em Deus, crede também em mim, porque eu e o Pai

somos um só Deus. Mas como que desviando de si a fé dos homens, disse na passagem citada: *não crê em mim, mas em quem me enviou*. Contudo, não se excluiu a si mesmo, como o faz em outro lugar: *não cabe a mim concedê-lo, mas é para aqueles aos quais meu Pai o preparou* (Mt 20,23).

Creio que fica assim esclarecido como se há de entender as duas sentenças em questão.[31] O mesmo se diga daquela outra frase: *eu não jugarei* (Jo 12,47), pois, certamente, ele julgará os vivos e os mortos (2 Tm 4,1). Mas como não será pelo poder humano que há de julgar, chama a atenção para a sua divindade, eleva ao alto os corações dos homens, visto que foi para os elevar que ele desceu.

CAPÍTULO 13

Operações de Cristo nas duas naturezas. Ainda Cristo e o juízo

28. Se ele não fosse ao mesmo tempo Filho do Homem, pela forma de servo assumida; e Filho de Deus, por causa da forma de Deus, na qual existe, o apóstolo Paulo não teria dito, falando dos príncipes deste mundo: *se o tivessem conhecido, não teria crucificado o Senhor da glória* (1Cor 2,8). Com efeito, foi crucificado na condição de servo, e contudo ele era o Senhor da glória. Esta é a conseqüência do empréstimo feito à natureza humana:[32] que Deus seja homem e que o homem seja Deus. Mas o que é dito em relação a um e outro, todo leitor prudente, diligente e piedoso há de entender, com a ajuda do Senhor. Já dissemos que, conforme a natureza pela qual é Deus, ele glorifica os seus e, conforme essa condição, é certamente o Senhor da glória. Afirmamos, porém, com propriedade, que o Senhor da glória foi crucificado, não no poder da

divindade, mas na fraqueza da carne (2Cor 13,4). Assim como dissemos que na natureza de Deus ele julga — ou seja, pelo poder divino e não pelo poder humano —, como homem também há de julgar, assim como foi crucificado o Senhor da glória. Assim o diz claramente: *Quando o Filho do homem vier em sua glória e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações* (Mt 25,31.32), e as demais coisas que se dizem, nessa citação, até a sentença final, e os judeus, por permanecerem na sua maldade hão de ser punidos nesse juizo, como está escrito: *Eles porão os olhos em mim, a quem transpassaram* (Zc 12,10).

Como bons e maus hão de contemplar o juiz dos vivos e dos mortos, os maus, sem dúvida, não poderão vê-lo a não ser na forma em que é Filho do homem — não porém humilhado, como quando foi julgado, mas na majestade de juiz. Com toda certeza, os ímpios não contemplarão a forma divina em que é igual ao Pai, pois não são puros de coração de: *Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus* (Mt 5,8).

E esta visão, prometida aos justos como o maior galardão, será "face a face" (1Cor 13,12), e dar-se-á quando ele entregar o Reino a Deus Pai. Nesse Reino, ele quer dar a entender estar incluída a visão de sua condição divina, após ter submetido toda criatura a Deus, inclusive a forma em que o Filho de Deus se tornou Filho do Homem. Conforme essa forma, então, o próprio Filho de Deus se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos (1Cor 15,24-28).

Se o Filho de Deus, como juiz, aparecesse aos ímpios na forma em que é igual ao Pai, quando vier para julgar, o que estaria prometendo de incomum aos que o amam, quando diz: *Eu o amarei e a ele me manifestarei?* (Jo 14,21). Portanto, o Filho do homem julgará, não pelo seu poder humano, mas pelo poder pelo qual é Filho de Deus.

Por outro lado, o Filho de Deus julgará não aparecendo na forma em que é igual ao Pai, mas na forma em que é Filho do Homem.

29. Podem-se dizer, portanto, ambas as coisas: o Filho do Homem julgará e o Filho do Homem não julgará. O filho do Homem julgará para assegurar a verdade do que disse: *quando o Filho do Homem vier, então serão reunidas em sua presença todas as nações* (Mt 25,31); e o Filho do Homem não julgará para ser verdade o que disse: *eu não julgo* (Jo 12,47) e: *não procuro a minha glória, há quem a procure e julgue* (Jo 8,50). Portanto, como há de aparecer no juízo não na forma de Deus, mas na forma de homem, nem o próprio Pai julgará. Em apoio a esta interpretação, lemos: *porque o Pai a ninguém julga, mas confiou ao Filho todo julgamento.* Pode-se confirmar essa afirmação com as palavras que já comentamos, ou seja: *também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,22.26), para assim indicar que gerou o Filho, ou com aquelas outras palavras do Apóstolo, que diz: *por isso, Deus o sobreexaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo nome* (Fl 2,9). Essas são palavras referentes ao Filho do Homem, ressuscitado dentre os mortos, em sua qualidade de Filho de Deus.

Aquele que na condição divina é igual ao Pai, da qual se esvaziou ao receber a forma de servo, nesta mesma forma de servo age, sofre e recebe o que o Apóstolo observa a seguir: *Humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso, Deus o sobreexaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo nome, de modo que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor* (Fl 2,811). Estas palavras esclarecem o sentido do que ele disse: *confiou ao Filho todo julgamento* (Jo 5,22), e apóia-

se na primeira ou na segunda afirmação. Se tivesse dito conforme o sentido da seguinte afirmação: *Concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo*, não teria dito: *O Pai a ninguém julga*. Pelo fato de o Pai ter gerado um Filho igual a ele, o Pai também julgará. Portanto, conforme as últimas palavras, no juízo, aparecerá não na forma de Deus, mas na forma de Filho do Homem.

Não quis significar que não fará julgamento, aquele que entregou ao Filho todo julgamento, pois dele se diz: *há quem procure a minha glória* (Jo 8,50); mas estas palavras: *porque meu Pai a ninguém julga, mas confiou ao Filho todo julgamento*, significam: "ninguém contemplará o Pai no juízo dos vivos e dos mortos, mas todos verão o Filho". Como é também Filho do Homem, poderá ser visto pelos ímpios, os quais verão a quem transpassaram (Zc 12,10).

30. Para que não estejamos apenas a conjeturar ao invés de demonstrar, citemos a explícita e evidente sentença do mesmo Senhor, com a qual poderemos comprovar o motivo de sua afirmação: *o Pai a ninguém julgará, mas confiou ao Filho todo julgamento* (Jo 5,22). É que o Juiz aparecerá na forma de Filho do Homem, que não é a forma do Pai, mas na do Filho, isto é, não na forma em que é igual ao Pai, mas na qual é inferior ao Pai, e assim será visível aos bons e aos maus. Diz, pois, um pouco adiante: *Em verdade, em verdade vos digo: quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna e não vem a juízo, mas passou da morte à vida* (Jo 5,24). Esta vida eterna é a visão da qual os maus ficarão privados.

Prossegue em seguida: *Em verdade, em verdade vos digo: Vem a hora — e é agora — em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão* (Jo 5,25). E isto se refere aos homens piedosos que, ouvindo falar de sua encarnação, crêem que ele é o Filho de Deus, ou seja,

acolhem-no como feito homem por eles, inferior ao Pai pela natureza humana, e crêem que é igual ao Pai na natureza divina. E continua o texto, confirmando o que acabamos de dizer: *assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26). Alude a seguir, à visão de sua claridade, da qual se revestirá no juízo, visão que será comum aos ímpios e aos justos: *ele lhe deu o poder de julgar, porque é Filho do Homem* (Jo 5,27).

Creio que nada há mais evidente. Pois, sendo o Filho de Deus igual ao Pai, não recebe o poder de julgamento, mas o tem com o Pai, em segredo. Mas como é Filho do Homem, recebe-o para que bons e maus o contemplem como juiz. A visão, portanto, do Filho do Homem será manifesta também aos maus, mas a contemplação da forma de Deus, somente aos puros de coração, porque eles verão a Deus, ou seja, manifestar-se-á somente aos bons, a cujo amor ele fez essa promessa (Mt 5,8).

Veja agora o que diz em seguida: *não vos admireis com isto*. O que nos proíbe ele de admirar, senão do que se admira todo aquele que não entende, isto é, de ter dito que o Pai lhe concedeu o poder de julgamento, porque é Filho do Homem, quando esperavam que dissesse: porque é Filho de Deus? Mas como os ímpios não podem contemplar o Filho na forma em que é igual ao Pai, é mister que justos e ímpios contemplem o juiz dos vivos e dos mortos quando, na sua presença, serão julgados. Diz pois: *Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros, ouvirão a sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de condenação* (Jo 5,28-29).

Para isso, era mister que recebesse aquele poder, porque é Filho do Homem, e todos os ressuscitados o pudessem ver na forma em que pode ser visto por todos;

a uns, para a condenação e a outros, porém, para a vida eterna. E o que é a vida eterna senão aquela visão não concedida aos ímpios? *Que te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo* (Jo 17,3). E como os justos conhecerão Jesus Cristo, senão como único Deus verdadeiro, que se manifestará a eles, e como não se deixará ver pelos condenados na forma de Filho do Homem?

31. Deus é bom na visão em que aparecerá aos puros de coração, pois está escrito: *Quão bom é o Deus de Israel para os retos de coração!* (Sl 72,1). Quando, porém, os maus virem o Juiz, não lhes parecerá bom, porque na sua presença não estarão de coração alegre, mas todas as tribos da terra baterão no peito (Ap 1,7). Nesse número estará compreendida a multidão de todos os maus e infiéis. Por isso, ao jovem que o chamou bom Mestre e lhe pediu orientação para alcançar a vida eterna, ele respondeu: *Por que me perguntas sobre o que é bom? Bom é um só: Deus* (Mt 19,17). No entanto, o mesmo Senhor chama bom o homem, quando diz em outro lugar: *O homem bom, do seu tesouro tira coisas boas; mas o homem mau, do seu tesouro tira coisas más* (Mt 12,35).

O jovem procurava a vida eterna, e a vida eterna consiste naquela contemplação em que se vê a Deus, não por castigo, mas para o gozo eterno. Mas como ignorasse com quem estava falando, considerando-o apenas um filho do homem, o Senhor diz: *Por que me perguntas sobre o que é bom*? Queria dizer: Por que me perguntas sobre o que é bom nesta forma em que me vês e me chamas bom Mestre, olhando apenas o que te é visível? Esta forma de filho do homem, esta forma foi assumida, esta forma aparecerá no juízo tanto para os justos como para os ímpios. E a visão desta forma não será um bem para os que fazem o mal. Além dessa, existe ainda a visão da minha

forma própria, na qual, quando nela estava, não considerei o ser igual ao Pai, como algo a que me apegar ciosamente, mas esvaziei-me dela para assumir esta (Fl 2,6-7). Portanto, o Deus único, Pai, Filho e Espírito Santo, aparecerá para o gozo que não será tirado dos justos. Suspira por esse gozo aquele que diz: *Uma só coisa peço ao Senhor, esta solicito: é que habite na casa do Senhor todos os dias da minha vida, para gozar da suavidade do Senhor* (Sl 26,4). Esse único Deus é, pois, o único bom, já que ninguém o vê para a dor e o pranto, mas somente para a salvação e alegria verdadeira. Se és capaz de me entender bem, é nessa forma divina que eu sou bom; se, porém, somente na forma humana por que me perguntas sobre o que é bom? Pois se te encontras entre aqueles que *verão a quem transpassaram* (Zc 12,10), essa visão servir-lhes-á de desgraça, pois é uma visão que se identifica com um castigo.

Por essas considerações anteriores conclui-se que é esse o sentido provável da sentença proferida pela Senhor: *Por que me perguntas sobre o que é bom? Ninguém é bom, somente Deus,* porque é essa visão de Deus que nos dará ensejo para contemplarmos a essência de Deus, imutável e invisível aos olhos humanos, prometida somente aos justos; a visão que o apóstolo Paulo descreve como um *face a face* (1Cor 13,12). A ela refere-se o apóstolo João, quando diz: *seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal qual é* (1Jo 3,2). Sobre ela proferia, o salmista: *Uma só coisa peço ao Senhor...* (Sl 26,4), e a respeito dela diz o próprio Senhor: *Eu o amarei e a ele me manifestarei* (Jo 14,21). É essa a visão de Deus para a qual nos preparamos somente pela fé, purificando nossos corações, para sermos os *felizes puros de coração, que verão a Deus* (Mt 5,8). Como diversas outras passagens foram escritas sobre essa visão, e estão abundantemente dispersas nas Escrituras, qualquer lhes há de dirigir o olhar do amor

para a alcançar. Ela é o nosso sumo bem; para alcançá-la somos admoestados a fazer todo o bem que fazemos.[33]

Mas quanto àquela visão do Filho do Homem que foi profetizada para quando, na sua presença, se reunirem todos os povos que lhe dirão: *Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber,* essa visão não será um bem para os ímpios que irão para o fogo eterno, nem mesmo será o sumo bem para os justos. Pois o Senhor ainda os chamará depois disso para a posse do Reino que lhes está preparado desde o início do mundo. Assim como dirá aos primeiros: *Ide para o fogo eterno,* dirá para os outros: *Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós* (Mt 25,34-41). Como os ímpios irão para o fogo eterno, os justos irão para a vida eterna. E o que é a vida eterna, *senão que eles conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo?* (Jo 17,3.5). Trata-se agora daquela claridade de que falou ao Pai: *com a glória que eu tinha contigo, antes que o mundo existisse* (Jo 17,35).

Então, entregará o Reino a Deus Pai (1Cor 15,24), para que o servo bom entre no gozo do seu Senhor (Mt 25,21.23), e liberte das perfídias dos homens aqueles que Deus possui no oculto de sua face. Serão esses pérfidos que se perturbarão ouvindo aquela sentença, enquanto o justo não se atemorizará ao escutar esse som terrível (Sl 111,7), pois agora se protege no tarbenáculo, ou seja, na reta vivência da fé católica; livre da contradição das línguas (Sl 30,21), isto é, das calúnias dos hereges.

Todavia, qualquer outro modo de entender estas palavras do Senhor: *Por que me perguntas sobre o que é bom? "O Bom é um só: Deus"*, não se desvia da sã doutrina, contanto que não se considere a bondade do Pai maior que a da essência do Filho, pela qual ele é o Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas. Com segurança, atenhamo-nos não apenas a uma só interpretação, mas

apoiemo-nos em todas as que houver. Pois os hereges poderão ser convencidos com tanto mais força, quanto mais saídas se abrirem para serem evitadas as suas ciladas.[34]

Entretanto, o que ainda devemos considerar, exige agora novo exórdio.

LIVRO II

— A igualdade na Trindade
— Nas missões do Filho e do Espírito Santo, os enviados não são inferiores ao Pai
— Inseparabilidade de operações na Trindade

PRÓLOGO

1. Quando os homens investigam sobre Deus e aplicam-se à compreensão da Trindade, dentro das limitações humanas, experimentam sérias dificuldades, seja por causa do olhar da mente que empreende a penetração de luz inacessível, seja devido aos muitos e variados modos de expressão das Escrituras sagradas, perante as quais a alma, segundo penso, deve humilhar-se, para que possa brilhar, iluminada pela graça de Cristo. Aqueles que chegam a uma certeza, após dissiparem todas as suas dúvidas, devem desculpar com indulgência os que ainda vagueiam na investigação de tão grande mistério.

Mas há duas coisas dificilmente toleráveis no erro humano. São elas: a presunção, antes de ser esclarecida a verdade; e a obstinação no erro, fruto da presunção, após a manifestação da verdade. Se Deus, como suplico e espero, me defender e me proteger, com o escudo da sua santa vontade (Sl 5,13) e com a graça de sua misericórdia, desses dois defeitos, frontalmente hostis à procura da verdade e à pesquisa nos Livros santos, não serei indolente na investigação da essência divina, tanto pelas Escrituras, como pela via das coisas criadas.

Ambas as fontes são oferecidas à nossa consideração com a finalidade de que o amemos ao investigarmos, pois

ele mesmo inspirou as Escrituras e fez as criaturas. Não vacilarei em emitir minha opinião, a qual mais desejo seja apreciada pelos de reta intenção, do que temo seja alvo da mordida dos perversos. Pois a muito modesta e formosíssima caridade compraz-se com alegria no olhar da pomba; mas quanto aos dentes caninos, ou ela os evita pela humildade cautelosa, ou faz recuar pela luz da verdade sólida. Prefiro ser criticado por qualquer um, a ser louvado pelo que erra ou adula. Quem ama a verdade não se atemoriza perante o crítico, pois ele ou critica como o amigo, ou como o inimigo. Se insultar como inimigo, tolerar-se-á; porém, se se enganar como amigo, merecerá ser doutrinado e caso nos ensine, merecerá ser escutado. Mas o que louva, errando, confirma o nosso erro; e o adulador incita-nos mais ainda ao erro. Portanto, *corrija-me o justo e repreenda-me; o óleo, porém, do pecador não ungirá minha cabeça* (Sl 140,5).

CAPÍTULO 1

A doutrina sobre o Filho de Deus em duas regras. Três gêneros de expressões

2. Há uma regra canônica,[1] disseminada nas Escrituras e adotada pelos doutos intérpretes católicos das mesmas Escrituras, à qual nós nos atemos com firmeza para compreender como o Filho de Deus é igual ao Pai na condição divina que possui; e inferior ao Pai, na natureza humana que assumiu (Fl 2,6.7). E como nessa natureza humana, ele é inferior não somente ao Pai e ao Espírito Santo, mas também a si mesmo; não pelo que foi, mas pelo que é, pois, ao assumir a forma de servo, não perdeu sua forma divina, de acordo com os ensinamentos das Escritu-

ras que já mencionamos no livro anterior. Há, porém, em diversos oráculos divinos, certas expressões que oferecem ambigüidade com relação à regra a que se refere: se àquela pela qual entendemos que o Filho é inferior na forma de criatura assumida; ou se à outra, pela qual entendemos que o Filho não é inferior ao Pai, mas igual, embora seja Deus de Deus, Luz de Luz. Dizemos, com efeito, que o Filho é Deus de Deus, mas dizemos que o Pai é simplesmente Deus, e não Deus de Deus. Está claro, portanto, que o Filho tem alguém de quem procede e do qual é Filho; o Pai, porém, não tem um filho do qual proceda, mas apenas do qual é Pai. Todo filho recebe do pai o ser, e é filho com relação a seu pai; nenhum pai recebe do filho o ser, mas é pai com relação ao filho.

3. Há, com efeito, passagens nas Escrituras sobre o Pai e o Filho que revelam a sua unidade e igualdade de essência, como: *Eu e o Pai somos um* (Jo 10,30) e: *ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente* (Fl 2,6), e outras semelhantes. Há outras, porém, mostrando que o Filho é inferior ao Pai pela condição de servo, isto é, por ter assumido a substância de criatura mutável e humana, como: *porque o Pai é maior do que eu* (Jo 14,28) e: *porque o Pai a ninguém julga, mas confiou ao Filho todo julgamento* (Jo 5,22). E, conseqüentemente é acrescentado um pouco depois: *e lhe deu o poder de julgar, porque é Filho do Homem* (Jo 5,27). Outras passagens no entanto, não revelam nem a inferioridade nem a igualdade, mas apenas afirmam sua procedência do Pai: *assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26) e: *o Filho por si mesmo nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer* (Jo 5,19). Se esta última afirmação quisesse dizer que o Filho é menor na forma assumida de criatura, teríamos que concluir que o

Pai teve de ser o primeiro a andar sobre as águas (Mt 14,26); ou a abrir os olhos de algum outro cego de nascença com saliva e barro (Jo 9,6.7); ou a fazer as demais coisas que o Filho encarregado fez entre os homens. Só assim poderia ele ter feito essas coisas, pois disse que o Filho nada poderia fazer, se não visse o Pai executá-las. Quem é vítima de desvario tal, que assim pense?

Resta, portanto, admitir que o Senhor assim afirmou para significar que a vida do Filho é imutável como a do Pai, mas que o Filho é do Pai; e que há inseparabilidade de operações entre o Pai e o Filho. Mas a atuação do Filho é daquele de quem possui o ser, isto é, do Pai; e de tal modo o Filho vê o Pai, que pelo fato de vê-lo, por isso mesmo, é Filho. Não há diferença entre ser do Pai, isto é, nascer do Pai e ver o Pai, ou ver o Pai atuar, atuando junto com o Pai; mas não por si mesmo, pois, não se gerou a si mesmo. Portanto, aquilo que *vir o Pai fazer, isso o faz também o Filho* (Jo 5,19) significa que é do Pai. Não se pode fazer comparação com o pintor que reproduz figuras tais como as vê pintadas por outro; nem com a mão que reproduz as letras ditadas pela mente; mas conforme disse: *tudo o que o Pai faz, o Filho o faz igualmente* (Jo 5,19). Ao dizer *tudo* e *igualmente*, indica a inseparabilidade e a igualdade de operação entre o Pai e o Filho, mas é do Pai que recebe sua ação. Eis porque o Filho nada pode fazer por si mesmo, a não ser o que vê o Pai fazer.

Devido a essa regra, segundo a qual ensinam as Escrituras que um não é inferior ao outro, mas revelam apenas quem procede de quem, alguns entenderam que o Filho é inferior ao Pai. Entretanto, alguns de nossos escritores não bastante doutos, não eruditos nesses assuntos, quando tentam aplicar aquelas palavras a Cristo, conforme à condição de servo, confundem-se, ao perceber que não são seguidos pelos homens de reta razão. Para que isso não aconteça, devemos nos ater àquela regra

nesse sentido de que o Filho não é inferior ao Pai, mas vem do Pai. Aquelas expressões mencionadas acima não atestam desigualdade, mas sim geração.[2]

CAPÍTULO 2

As duas regras e a compreensão sobre o Filho

4. Como comecei a dizer, há certas expressões nos Livros santos, de tal modo formuladas que dificultam a percepção sobre o que se referem. Não se tem certeza se dizem respeito ao Filho como inferior ao Pai pela natureza humana assumida, ou se a ele como igual ao Pai, embora indiquem que ele procede do Pai. Parece-me que, se o sentido é ambíguo dificultando a explicação ou a diferenciação podem, no entanto, ser entendidas sem maior perigo, tendo como base qualquer das regras. Por exemplo, a afirmação: *minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou* (Jo 7,16). Pode ser aplicada à forma de servo, como já discorremos no livro anterior (I, cap. 12,23-27) e também à forma de Deus, na qual é igual ao Pai, embora proceda do Pai. Com efeito, na forma de Deus, não é uma realidade ser Filho e outra ter sua vida, pois o Filho é a própria vida. Não é também uma realidade ser Filho e outra ser doutrina, pois o Filho é a própria doutrina. Assim como a afirmação: *deu a vida ao Filho* (Jo 5,26), deve-se entender como: "Gerou o Filho que é a vida", assim a sentença: "deu ao Filho a doutrina", tem o sentido de: "Gerou o Filho que é a doutrina". Por isso, quando o Filho diz: *minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou,* deve-se entender como se dissesse: "Eu não existo por mim mesmo, mas por aquele que me enviou".

CAPÍTULO 3

Outra regra para a doutrina sobre o Espírito Santo

5. Sobre o Espírito Santo, do qual não está dito: *esvaziou-se de si mesmo e assumiu a condição de servo,* diz o próprio Senhor: *Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará* (Jo 16, 13.14). Poder-se-ia pensar que talvez o Espírito Santo seja nascido de Cristo, como este o é do Pai. Com efeito, falando de si mesmo dissera ele: *Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou* (Jo 7,16). Do Espírito Santo, porém, diz: *não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido* e: *porque receberá do que é meu, e vos anunciará* (Jo 16,13). Apresentou, contudo, a razão da assertiva: receberá do que é meu, ao dizer: *tudo o que o Pai tem é meu; por isso vo-lo disse: ele receberá de mim* (Jo 16,15).

Resta-nos agora provar como o Espírito Santo também recebeu tudo do Pai, tal como o Filho. O processo, conforme dissemos, deve ser mediante a reflexão sobre a sentença: *Quando vier o Paráclito que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade que vem do Pai, ele dará testemunho de mim* (Jo 15,26). Como procede do Pai, diz-se que não fala de si mesmo, e assim como o Filho, não é inferior por ter dito: *o Filho por si mesmo nada pode fazer, mas somente aquilo que vê o Pai fazer* (Jo 5,19). Não disse estas palavras tendo em conta a forma de servo, mas a forma de Deus, como já demonstramos. Elas não insinuam que seja inferior, mas que procede do Pai. Do mesmo modo, não se infere que o Espírito Santo seja inferior, pelo fato de Cristo dizer: Não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido (Jo 16,13). Esta sentença indica apenas que o Espírito Santo procede do Pai.

Mas de que modo o Filho procede do Pai e também, como o Espírito Santo procede do Pai, dissertaremos em outro lugar se Deus me conceder e o quanto me ajudar, assim como sobre a razão de ambos não serem chamados Filhos, nem gerados, mas o primeiro ser chamado Filho unigênito; e o Espírito Santo nem filho nem gerado; pois, se fosse gerado, seria também Filho (cf. liv. XV, cap. 25,4.5).

CAPÍTULO 4

A glorificação do Filho pelo Pai não prova a desigualdade

6. Estejam agora atentos, se puderem, os que, com a pretensão de demonstrar que o Pai é superior ao Filho, julgaram servir-lhes de argumento o fato de o Filho dizer: *Pai, glorifica-me* (Jo 17,1), pois o Espírito Santo também o glorifica. Será, por isso, maior que o Filho? Se o Espírito Santo glorifica o Filho, porque receberá do Filho, e dele receberá, é porque tudo aquilo que o Pai tem, é dele também (Jo 16,14). Assim está claro que, quando o Espírito Santo glorifica o Filho, é o Pai que glorifica o Filho.

Deduz-se daí que tudo o que o Pai tem, não é somente do Filho, mas também do Espírito Santo, pois o Espírito Santo tem o poder de glorificar o Filho, o qual o Pai glorifica (Jo 8,54). Assim, se aquele que glorifica, é maior do que aquele a quem glorifica, concordem os adversários que sejam iguais os que se glorificam mutuamente. Está escrito que o Filho glorifica o Pai, pois diz: *Eu te glorificarei na terra* (Jo 17,14). Precavenham-se, pois, de incorrer em erro ao pensar que o Espírito Santo é superior aos dois, porque glorifica o Filho, a quem o Pai glorifica, pelo fato de não se encontrar nenhuma citação onde o Espírito Santo seja glorificado nem pelo Pai nem pelo Filho.

CAPÍTULO 5

A missão do Filho e do Espírito Santo. A missão do Filho por si mesmo. A missão do Espírito Santo

7. Convencidos de seu erro em relação a esse ponto da doutrina, os adversários apresentam outro argumento dizendo: Aquele que envia é maior do que o enviado; portanto, o Pai é maior do que o Filho — pois o Filho várias vezes assevera ter sido enviado pelo Pai. E também é ele maior do que o Espírito Santo, pois Jesus disse a seu respeito: *que o Pai o enviará em meu nome* (Jo 14,26). E o Espírito Santo é inferior a ambos, porque o Pai o envia, como já lembramos; e o Filho também o envia ao dizer: *se eu for, enviá-lo-ei a vós* (Jo 16,7).[3]

Nesta questão, pergunto primeiramente de onde e para onde o Filho foi enviado. Diz o Filho: *Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou para o Pai* (Jo 16,28). Portanto, sair do Pai e vir a este mundo é ser enviado. O que significa então o que o mesmo evangelista escreve a seu respeito: *Estava no mundo e o mundo foi feito por ele, mas o mundo não o conheceu?* (Jo 1,10). E em seguida: *Veio para o que era seu* (ib. 1,11). Com efeito, veio para onde foi enviado. Ora, se foi enviado a este mundo, porque saiu do Pai e veio a este mundo, e se "estava neste mundo", foi então enviado aonde já se encontrava. Aliás, são palavras de Deus registradas nas profecias: *Porventura não encho eu o céu e a terra* (Jr 23,24). Se dizem referência ao Filho (alguns afirmam que este tenha falado aos profetas ou pelos profetas), aonde foi envidado senão aonde já se encontrava?

Estava presente em todas as partes aquele que disse: *Porventura não encho eu o céu e a terra?* Se a sentença faz referência ao Pai, onde podia ele estar, sem seu Verbo, e sem sua Sabedoria *que atinge fortemente de uma extremidade à outra, e dispõe todas as coisas com suavidade?* (Sb

8,1). Mas não podia estar em todas as partes sem seu Espírito. Assim, se Deus está presente em toda parte também aí está o seu Espírito. Assim, aquele salmista que não encontrou um lugar aonde ir, ao se afastar da face de Deus, diz: *Se subo ao céu, tu lá estás; se me prostro nos infernos, neles te encontras presente* (Sl 138,8). Querendo dizer que Deus está presente em todas as partes, citou antes o seu Espírito, ao dizer: *Para onde irei, a fim de ficar longe de teu Espírito? E para onde fugirei da tua presença?* (Sl 138,7).

8. Com base nessas citações, pode-se perguntar: se o Filho e o Espírito Santo são enviados aonde já se encontravam, como se há de entender essa missão do Filho e do Espírito Santo? Pois a respeito do Pai, em parte alguma se lê que tenha sido enviado. A respeito do Filho, o Apóstolo de fato escreve: *Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus e seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei* (Gl 4,4-5). Disse ele: *Enviou o seu Filho, nascido de mulher.* Todavia nenhum católico ignora que, com esse termo — mulher — não quis insinuar a privação da virgindade, mas indicar apenas a diferença de sexo, conforme o modo hebraico de se expressar.[4] Assim, quando diz: *enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher*, indica com toda clareza que o Filho foi enviado ao lugar onde nasceu formado de mulher. Portanto, enquanto nasceu de Deus, encontrava-se já neste mundo; porém, enquanto nasceu de Maria chegou a este mundo como enviado. Por isso, não pôde ser enviado pelo Pai sem o Espírito Santo, não somente porque está insinuado que, quando o enviou, ou seja, quando o fez nascer de mulher, não o fez sem o Espírito Santo, mas também porque o Evangelho testemunha, manifesta e evidentemente, que à Virgem que perguntava: *Como é que vai ser isso?*, o anjo respondeu: *O Espírito*

Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo vai te cobrir com sua sombra (Lc 1,34.35). E Mateus escreve: *Achou-se grávida pelo Espírito Santo* (Mt 1,18). Além disso, no profeta Isaías, o próprio Cristo fala deste modo sobre sua futura chegada: *E agora o Senhor Deus me enviou com seu Espírito* (Is 48,16).

9. É possível que alguém nos force a dizer que o Filho foi enviado por si mesmo, pois a concepção e o parto de Maria são operações da Trindade que, pela sua ação criadora, tudo criou. Ora, como o Pai o teria enviado, se ele a si mesmo se enviou?

Respondo solicitando, primeiramente, que me digam, se puderem, como o Pai o santificou, se ele próprio se santificou? Pois, ambas as coisas afirma o mesmo Senhor, ao dizer: *Àquele que o Pai santificou e enviou ao mundo dizeis: "Blasfemas!", porque eu disse: sou Filho de Deus* (Jo 10,36). E em outra passagem, diz: *E por eles, a mim mesmo me santifico* (Jo 17,19).

Pergunto ainda, como o Pai o entregou, se ele próprio se entregou? Pois, o Apóstolo afirma ambas as coisas: *quem não poupou o seu próprio Filho, e o entregou por todos nós* (Rm 8,32). E em outra passagem, o mesmo diz sobre o Salvador: *ele me amou e se entregou a si mesmo por mim* (Gl 2,20). Creio que eles responderão, se conhecerem bem essas palavras, que é uma só a vontade do Pai e a do Filho, e inseparáveis são suas operações. Se, portanto, concordam que a encarnação e o nascimento no seio da uma Virgem, em que está compreendida a missão do Filho, foram realizados de modo inseparável, através de uma e mesma operação do Pai e do Filho, não se pode tampouco excluir dessa operação o Espírito Santo, pois está escrito com toda clareza: *achou-se grávida pelo Espírito Santo* (Mt 1,18).

Se prosseguirmos na investigação, talvez fique mais claro o que estamos indagando: como Deus enviou seu

Filho? Ordenou-lhe que viesse, e ele logo obedecendo, veio; suplicou-o de vir, ou somente o exortou? Seja como for, o certo é que a vinda se fez pela palavra; e a Palavra de Deus é o mesmo Filho de Deus. Por isso, quando o enviou pela Palavra, ocorreu que ele foi enviado pelo Pai e seu verbo. Portanto, o mesmo Filho foi enviado pelo Pai e o Filho, porque o Verbo do Pai é o próprio Filho.

Quem haverá que abrace tão sacrílega opinião e chegue a pensar que o Pai fez tão-somente seu verbo temporal, a fim de que o seu eterno Filho fosse enviado e aparecesse no tempo, revestido da carne? O certo é que o próprio Verbo de Deus, que estava desde o princípio junto de Deus e era Deus, isto é, a própria Sabedoria de Deus que existia fora do tempo, nesse mesmo tempo, manifestou-se na carne. O certo é que ele devia aparecer na carne, no tempo, mas no próprio Verbo de Deus que estava desde o princípio junto de Deus e era Deus, e na própria Sabedoria de Deus que existia sem o tempo. Assim, como sem qualquer início do tempo, no princípio existia o Verbo e o Verbo era Deus, do mesmo modo sem qualquer relação com o tempo, existia nele o Verbo e, nesse tempo, o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14).

Ao chegar a plenitude do tempo, *enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher* (Gl 4,4), ou seja, criado no tempo para surgir entre os homens como Verbo encarnado. O que estava no Verbo sem o tempo, foi criado. Pois a ordem dos tempos na eterna Sabedoria de Deus, carece de tempo. Quando o Pai e o Filho agiram para que o Filho aparecesse na carne, foi chamado "enviado" aquele que apareceu na carne, tendo sido enviado por aquele que não se revestiu da carne. Pois, as coisas que se fazem no exterior perante os olhos corporais, têm sua origem na disposição interior da natureza espiritual e são por isso chamadas suas projeções ou "enviadas". Contudo, a pessoa que recebeu a condição humana é a do Filho, não a do Pai.[5]

Por isso, quando o Pai invisível em união com o Filho também invisível, tornou visível o mesmo Filho, afirma-se que ambos o enviaram. Se, entretanto, o Filho ao se tornar visível deixasse de ser invisível com o Pai, ou seja, se a essência invisível, do Filho se mudasse e se transformasse toda em criatura visível, dir-se-ia que o Filho seria apenas enviado, e não estaria mais na posição de quem envia junto com o Pai. Tendo, porém, assumido a condição humana, e tendo permanecido imutável a sua condição divina, é evidente que o Pai e o Filho invisíveis, ambos fizeram o que apareceu no Filho, ou seja: o mesmo e o próprio Filho invisível foi enviado pelo Pai invisível e pelo Filho igualmente invisível. Por que então ele diz: *não venho por mim mesmo?* (Jo 8,42). Isto o afirma conforme a sua condição de servo, do mesmo modo como disse: *eu a ninguém julgo* (Jo 8,15).

10. Se, portanto, denomina-se o Filho — o Enviado —, pelo fato de se ter tornado visível numa criatura corporal aquele que sempre permanece oculto na sua natureza espiritual para os olhos dos mortais, torna-se fácil então entender por que o Espírito Santo é também denominado "enviado". Pois ele tornou-se igualmente, no tempo, uma espécie de criatura na qual pôde se revelar visivelmente. Isso quando desceu por sobre o próprio Senhor na figura corpórea de uma pomba (Mt 3,16); ou quando dez dias após a ascensão, no dia de Pentecostes, veio, de repente, um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval e apareceram umas como línguas de fogo que foram pousar sobre cada um dos apóstolos (At 2,2.3). Essa operação visível, oferecida aos olhos dos mortais, denominou-se missão do Espírito Santo, não porque se tenha manifestado em sua essência, que é invisível e incomunicável como a do Pai e a do Filho, mas para que os corações dos homens, comovidos por tais sinais exteriores, se

voltassem — através da manifestação temporal daquele que veio —, para a eternidade oculta daquele que sempre está presente.

CAPÍTULO 6

Sobre as epifanias do Espírito Santo

11. Em passagem alguma está escrito que Deus Pai seja maior do que o Espírito Santo, ou que o Espírito Santo seja menor do que o Pai. Isso porque a criatura assumida, em que o Espírito Santo se manifestou, não foi assumida como o Filho do homem a assumiu, quando nela se manifestou a pessoa do Verbo de Deus. A encarnação deu-se, não para o Filho do Homem possuir o Verbo como o possuem os santos e sábios,[6] mas sim para o possuir como *nenhum de seus companheiros* (Hb 1,9).[7] Tampouco, porque o Verbo viesse com mais plenitude ou para possuir uma sabedoria mais sublime que os demais santos, mas por ser ele o próprio Verbo.

Uma coisa é o Verbo na carne, outra coisa é o Verbo feito carne, ou seja, uma coisa é o Verbo no homem e outra o Verbo feito homem. O termo "carne" é empregado no sentido de "homem", quando se diz: *e o Verbo se fez carne* (Jo 1,14), e também: *e toda a carne verá a salvação de Deus* (Lc 3,6). Carne indica aí o homem, não sem alma ou sem inteligência; mas "toda a carne"; equivale a: "todo homem".

Nas aparições do Espírito Santo não foi assumida a criatura do mesmo modo que o Verbo assumiu a carne e a forma humana no seio da Virgem Maria. O Espírito Santo não santificou a pomba nem o vento nem o fogo e nem os uniu eternamente a si e à sua pessoa, de modo a perfazer

com ele uma unidade e uma forma, a não ser que se queira dizer que a natureza do Espírito Santo é de tal modo mutável e transformável que ele se transformou nas figuras mencionadas, como a água se converte em gelo.

Essas figuras apareceram quando foi oportuno, como um gesto de serviço da criatura a seu Criador, obedecendo a um sinal de quem permanece imutável em si mesmo, com o finalidade de significá-lo e mostrá-lo. Assim, foi oportuno para os mortais, que realidades mudadas e transformadas tivessem um significado e revelassem algo diferente. Por isso, embora aquela pomba seja denominada Espírito Santo (Mt 3,16), e se tenha dito a respeito do fogo: *E apareceram umas como línguas de fogo, que se distribuiram e foram pousar sobre cada um deles, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo os impelia que falassem* (At 2,3-4), para significar o Espírito Santo, por esse fogo assim como pela pomba, não podemos, contudo, chamar o Espírito Santo de Deus-pomba, nem Deus-fogo, do mesmo modo como chamamos o Filho de Deus e Homem. E não podemos tampouco denominá-lo desse modo quando o Filho é chamado Cordeiro de Deus no dizer, não somente de João Batista: *Eis o Cordeiro de Deus* (Jo 1,29), mas também de João evangelista, o vidente do Cordeiro imolado do Apocalipse (Ap 5,6). Pois a visão profética não se mostra aos olhos corporais mediante formas corpóreas, mas se mostra ao espírito, por meio de imagens espirituais de seres corpóreos.

Todos os que viram a pomba e o fogo viram-nos com seus olhos, ainda que, a respeito do fogo, se possa discutir se foi visto pelos olhos ou pelo espírito, tendo em conta as palavras empregadas. Não está dito: "Viram línguas divididas como de fogo", mas: *pareceram-lhes*. Não tem o mesmo significado: "pareceu-me" e "vi". Nessas visões espirituais de imagens corpóreas, costuma-se dizer: "pareceu-me a mim e vi"; porém, nas manifestadas por

figuras corpóreas percebidas pelos olhos, não se costuma dizer: "pareceu-me a mim, mas simplesmente: "vi". Pode haver discussão sobre como foi visto aquele fogo: se com o olhar interior no espírito, ou se com os olhos corporais. Com relação à pomba, como está escrito, desceu em figura corporal; e ninguém duvida que tenha sido vista com os olhos.

Se dizemos que o Filho é a pedra (pois está escrito): *A pedra, porém, é Cristo* (1Cor 10,4), não podemos dizê-lo nesse mesmo sentido que o Espírito Santo é pomba ou fogo. A pedra já existia como criatura e, pela sua contextura, foi aplicada a Cristo por ela significado, do mesmo modo como a pedra, que servira de travesseiro a Jacó e por ele foi ungida, tendo servido para significar a presença do Senhor (Gn 28,18). E igualmente como se diz que Isaac era Cristo por ter levado sobre os ombros a lenha para o sacrifício (ib. 22,6). Nessas realidades já existentes, esteve oculta uma ação significativa, o que não acontece com a pomba e o fogo que se manifestaram em certo momento para figurar aquelas realidades. Considero que as figuras da pomba e do fogo são mais semelhantes à chama que apareceu a Moisés na sarça (Ex 3,2) e àquela coluna que acompanhava o povo no deserto (Ex 13,21.22) e aos raios e trovões, por ocasião da promulgação da Lei no monte Sinai (Ex 19,16). A figura material desses elementos surgiu com uma finalidade representativa e passageira.

CAPÍTULO 7

Dúvidas sobre as aparições divinas

12. Devido a essas formas corporais, que serviram para significar o Espírito Santo, e que tiveram uma existência passageira para impressionar os sentidos humanos, afir-

ma-se que ele também foi enviado. Não se pode dizer, porém, que por isso ele seja inferior ao Pai, como se diz do Filho na forma de servo. Esta foi inerente à unidade da pessoa, ao passo que aquelas figuras corporais apareceram de modo transsitório para demonstrar o que era preciso, e logo depois deixaram de existir.

Por que então não se diz que o Pai foi enviado através daquelas figuras corporais: fogo da sarça, coluna de nuvem ou de fogo, relâmpagos na montanha, e outros fenômenos, quando, segundo as Escrituras, falou aos patriarcas, se era ele que se manifestava através desses tipos de criaturas e aquelas formas corporais, apresentadas aos olhares humanos?

E se era o Filho que se manifestava mediante essas figuras, por que se chama enviado, apenas depois que nasceu de mulher, conforme diz o Apóstolo: *Quando chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher* (Gl 4,4), se antes já havia sido enviado ao aparecer aos patriarcas mediante aquelas formas mutáveis e criadas? Se não se pode dizer com propriedade que o Filho foi enviado senão quando o Verbo se fez carne, por que se diz que o Espírito Santo foi enviado, se não houve encarnação? E se, por meio daquelas realidades visíveis encontradas na Lei e nos Profetas, não se manifestavam nem o Pai, nem o Filho, mas só o Espírito Santo, por que se diz agora ser ele enviado, se já antes fora enviado mediante aquelas figuras?

13. Nessa questão tão complexa, a primeira coisa a investigar, com a ajuda de Deus, será se o Pai, o Filho, o Espírito Santo apareceram aos patriarcas nessas formas criadas; se alguma vez apareceu o Pai, outros o Filho, outras o Espírito Santo; e se apareceu alguma vez o Deus uno sem distinção de pessoas, ou seja, a própria Trindade.

Qualquer seja o resultado dessa investigação, será preciso examinar em seguida se, para aquela finalidade, foi formada uma criatura na qual Deus, se assim julgou oportuno, se mostrava de fato aos olhos humanos; ou se os anjos, já existentes, eram enviados para falar em nome de Deus, assumindo alguma forma de criatura corpórea, em aparência visível necessária para a sua missão; ou se, por um poder a eles concedido pelo Criador, transformavam e convertiam em figuras acomodadas e aptas para sua atuação, o próprio corpo sutil, ao qual não estão sujeitos, mas governam.[8]

Examinaremos finalmente, o que determinamos investigar, ou seja, se o Filho e o Espírito Santo foram antes enviados — e se foram enviados —, qual a diferença entre aquela missão e a que lemos no Evangelho, ou se nenhuma das pessoas foi enviada, a não ser o Filho, quando nasceu da Virgem Maria; e o Espírito Santo, quando apareceu em forma visível seja de pomba, seja de línguas de fogo.[9]

CAPÍTULO 8

Toda a Trindade é invisível

14. Não demos importância àqueles que, inspirados nas coisas carnais consideraram mutável e visível a natureza e a Sabedoria do Verbo de Deus o qual, permanecendo em si mesmo, tudo renova, e a quem chamanos Filho único de Deus. Entregaram-se à investigação das coisas divinas com o coração empedernido e com mais atrevimento do que o espírito religioso. Sendo a alma uma substância espiritual e tendo sido criada não por outro, mas por aquele que tudo criou, embora mutável, não é visível. Estes princípios eles os aplicaram ao Verbo e à Sabedoria

de Deus, por quem tudo foi feito e que é não somente invisível, mas também imutável; dotes estes que a alma não possui. Essa imutabilidade divina é mencionada na Escritura, onde se lê: *permanecendo em si mesma, renova toda as coisas* (Sb 7,27).

E eles, tentando sustentar o malogro de seu erro com testemunhos das divinas Escrituras, alegam em sua defesa a sentença do apóstolo Paulo e atribuem somente ao Pai, excluindo o Filho e o Espírito Santo, o que é afirmado sobre o Deus único, ou seja, a Trindade: *Ao Rei dos séculos, ao Deus incorruptível, invisível e único, honra e glória pelos séculos dos séculos* (1Tm 1,17); e, em outro lugar: *O Bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu, nem pode ver* (ib. 6,15,16). Creio que já dissertei o suficiente sobre como entender essas citações.[10]

CAPÍTULO 9

As três pessoas são imortais e invisíveis

15. Aqueles que atribuem essas verdades apenas ao Pai, com exclusão do Filho e do Espírito Santo, afirmam que o Filho é visível tanto na carne assumida da Virgem, como já o era antes em si mesmo. Pois, dizem eles, o Filho apareceu aos olhos dos patriarcas. E se lhes disseres: "Se o Filho é visível em si mesmo, será também mortal em si mesmo", querem que somente ao Pai sejam aplicadas as palavras: *O único que possui a imortalidade* (1Tm 6,16); e se lhes disseres que, se o Filho é mortal pela carne assumida, devem concordar que pela mesma razão também seja visível. Mas eles respodem: Não dizemos que o Filho seja mortal somente depois da encarnação, mas,

assim como já era antes visível, também era mortal. Ora, dizem que o Filho é mortal devido à carne, mas não é somente o Pai, excluindo o Filho, que possui a imortalidade, pois o Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, possui igualmente imortalidade. Não é pelo fato de se ter revestido de carne que perdeu a imortalidade, pois isso não acontece nem mesmo à alma humana, quando morre o corpo, conforme disse o Senhor: *Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma* (Mt 10,28).

Deveriam defender que o Espírito Santo também assumiu a carne, e isto, certamente, os deixaria um tanto confusos. Pois, se o Filho é mortal porque se revestiu de carne mortal, como poderão crer que apenas o Pai, com exclusão do Filho e do Espírito Santo, possui a imortalidade, se o Espírito Santo não assumiu a carne? E se o Espírito Santo não possui a imortalidade, o Filho tampouco é mortal por se ter revestido da carne. Se, porém, o Espírito Santo é imortal, conclui-se que não se referem somente ao Pai as palavras: *o único que possui a imortalidade.*

Julgam poder demonstrar desse modo a mortalidade do Filho antes da encarnação, alegando que a mutabilidade pode chamar-se de algum modo mortalidade, no mesmo sentido em que se diz que a alma morre; não porque mude ou se transforme em um corpo ou em alguma outra substância, mas se considera mortal porque tudo o que está agora de modo diferente do que esteve antes, se considera mortal pelo fato de existir em substância agora diferente da de antes, deixando de ser o que era. Dizem eles: antes de o Filho de Deus nascer da Virgem Maria, apareceu aos patriarcas não numa mesma figura, mas sob múltiplas aparências; ora de um modo, ora de outro, e assim tornou-se visível em si mesmo, já antes de se encarnar, e sua essência era visível aos olhos mortais; logo é mortal, porque foi mutável. E dizem a mesma coisa a

respeito do Espírito Santo que apareceu ora como pomba, ora como fogo. Concluem, por isso, que não a toda a Trindade, mas somente ao Pai se aplicam as palavras: *Ao Deus incorruptível, invisível e único,* e: *Bendito, o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver* (1Tm 6,16).

16. Deixando de lado, portanto, esses adversários que, não chegando sequer a compreender a essência invisível da alma, tornaram-se mais incapazes ainda de conhecer a essência invisível da alma, tornaram-se mais incapazes ainda de conhecer a essência de um só e único Deus, ou seja, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a qual permanece não somente invisível, mas também imutável, e que, por isso, possui a verdadeira e autêntica imortalidade. Nós, porém, que afirmamos que nem o Pai nem o Filho, nem o Espírito Santo, jamais apareceram aos olhos corpóreos, a não ser na figura de um ser criado submetido ao seu poder, continuemos na investigação dentro da paz católica no esforço tranqüilo, dispostos a nos corrigir se formos chamados à atenção, fraterna e honestamente, e mesmo a sermos mordidos pelo inimigo, se ele estiver com a verdade. E vejamos se Deus, sem distinção de pessoas, apareceu aos patriarcas antes da vinda de Cristo na carne; ou se alguma das três pessoas da Trindade; ou se uma após outra, como que por turno.[11]

CAPÍTULO 10

Aparição a Adão. Visão de Abraão

17. Primeiramente, pelo fato de estar escrito no Gênesis que Deus falou com o homem por ele formado do limo da terra, e deixando de lado o sentido figurado para apoiar-

mos a credibilidade do fato no sentido literal, parece que Deus falou com o homem revestindo-se de uma aparência humana. É claro que não o diz explicitamente o Livro sagrado, mas se percebe pelas circunstâncias da leitura, principalmente quando narra que Adão ouviu a voz de Deus que passeava à tarde no paraíso, dizendo-lhe: *Adão, onde estás?* Ao que ele respondeu: *Ouvi a tua voz e escondi-me de teu rosto, porque estou nu* (Gn 3,8-10).

Atendendo-nos à letra, não vejo como não entender esse passeio e essa conversa a não ser sob aparências humanas. Não se pode dizer que somente se ouviu a voz, onde diz que Deus passeava, ou que aquele que passeava no local não estivesse visível, pois está escrito que Adão se escondeu do rosto de Deus. Quem era ele? O Pai, o Filho ou o Espírito Santo? Ou seria talvez a própria Trindade indivisa que falava ao homem na aparência humana? Nunca se percebe que a Escritura faça passagem de pessoa a pessoa. Assim, parece ter falado ao primeiro homem aquele que disse: *Faça-se a luz* e: *Faça-se o firmamento* (Gn 1,3.6), e as demais obras em cada um dos dias. É comum entender-se ter sido Deus Pai que dizia que se fizesse o que lhe aprouve fazer.

Ora, tudo ele criou pelo seu Verbo, o qual, como sabemos pela regra ortodoxa de fé, é seu Filho único. Se, portanto, Deus Pai falou ao primeiro homem, passeava no paraíso ao entardecer e o pecador escondeu-se de sua face no meio do arvoredo, por que não aceitar que ele mesmo tenha aparecido a Abraão e a Moisés e a outros a quem lhe aprouve, através de uma criatura mutável e visível submetida à sua vontade, permanecendo ele imutável e invisível em sua essência? Mas pôde ocorrer que a Escritura, sem dar a perceber, tenha passado de pessoa para pessoa e, ao narrar que o Pai disse: *Faça-se a luz* e as demais coisas que afirma terem sido feitas pelo Verbo, esteja indicando que o Filho é que falou ao primeiro

homem, embora não dê explicações claras, mas o insinue aos capazes de entender.

18. Quem tiver meios para aprofundar esse segredo com a força da inteligência, de modo a ser-lhe evidente que o Pai, não somente o Filho ou o Espírito Santo, possa ou não, ter aparecido aos olhos humanos através de uma criatura visível, prossiga em suas investigações, se puder, a ponto de ser capaz de expor e explicar esses assuntos. Na minha opinião, tal assunto permanece obscuro no que diz respeito ao testemunho da Escritura, segundo o qual Deus falou com o homem. Pois, não está muito claro se Adão costumava ver a Deus com os olhos corporais, já que existe controvérsia sobre o modo como seus olhos se abriram, ao saborear o fruto proibido (Gn 3,7); por quanto os seus olhos estavam fechados antes de o ter experimentado.

Se a Escritura, de fato, insinua a existência de um local como paraíso terreno, diria sem temeridade que Deus podia ali passear sob uma aparência corporal. Pode-se dizer também que o homem ouvia apenas a voz sem ver forma alguma. Embora esteja escrito: *Adão escondeu-se de sua face*, não se poderá concluir que costumasse ver sua face, mesmo se pensássemos — não que ele podia ver, mas que temia ser visto por aquele cuja voz ouvira e cuja presença sentira passeando no paraíso? Pois, Caim também disse a Deus: *Esconder-me-ei de tua face* (Gn 4,14), e nem por isso somos levados a concluir que ele costumasse ver a face de Deus com os olhos corporais, em alguma forma visível, embora tenha ouvido a voz de quem o interrogava e lhe falasse sobre seu crime.

É difícil explicar, e não temos esse propósito no momento, o modo como Deus se fez escutar por ouvidos humanos, principalmente quando falava ao primeiro homem. Contudo, se apenas se ouviam vozes e sons, através dos quais se manifestava àqueles primeiros homens uma

presença sensível de Deus, não sei por que não admitir ali a manifestação da pessoa de Deus Pai, quando sabemos que a mesma pessoa se manifestou numa voz quando Jesus, no monte, apareceu transfigurado aos três discípulos (Mt 17,5). E de outra vez, quando a pomba desceu sobre o Batizado (ib. 3,17), e ainda naquela outra ocasião quando clamou ao Pai pela sua glorificação e lhe foi respondido: *Eu o glorifiquei e glorificarei novamente* (Jo 12,28). É certo que não poderia ser ouvida a voz sem a cooperação do Filho e do Espírito Santo — pois sabemos que a Trindade atua de modo inseparável —, mas ali se ouvia uma voz que demonstrava apenas a pessoa do Pai. Do mesmo modo, foi obra de toda Trindade a forma humana tomada no seio da Virgem Maria, sendo, porém, a pessoa encarnada apenas a do Filho, posto que a Trindade invisível atuou somente na pessoa visível do Filho.[12]

Nada nos impede de considerar aquelas vozes ouvidas por Adão como proferidas não pela Trindade, mas por uma pessoa manifestando a mesma Trindade. Com efeito, somos levados a aceitar como voz somente do Pai, aquelas palavras: Este é meu Filho amado (Mt 3,17), porque Jesus não é filho do Espírito Santo nem se pode crer ou entender que seja seu filho. E onde se ouviu: *Eu o glorifiquei e glorificarei novamente*, reconhecemos somente o voz do Pai. Foi a resposta ao pedido do Filho: *Pai, glorifica teu Filho*, o que se pode atribuir somente a Deus Pai e não ao Espírito Santo, do qual não era filho. No texto, porém, onde está escrito: *E disse o Senhor Deus a Adão*, nada se pode dizer, ser for entendido como palavras proferidas pela própria Trindade.

19. O mesmo acontece onde está escrito: *E disse o Senhor a Abraão: "Sai da tua terra e de tua parentela e da casa de teu pai"*. Não está claro aí se aos ouvidos de Abraão chegou apenas a voz ou se teve alguma visão. Um pouco depois,

há palavras mais claras: *E o Senhor apareceu a Abraão e disse-lhe: "Eu darei esta terra aos teus descendentes"* (Gn 12,1.7). Não explicita, porém, em que forma o Senhor apareceu: se foi o Pai, o Filho ou o Espírito Santo. A não ser que se pense ter sido o Filho a lhe aparecer, porque não está escrito: "E Deus lhe apareceu", mas: *E o Senhor lhe apareceu.* Pois, este título de Senhor parece ser atribuído com mais propriedade ao Filho, no dizer do Apóstolo: *Se bem que existam aqueles que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra — e há, de fato, muitos deuses e senhores —, para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos* (1Cor 8,5-6).

Mas em muitas passagens, Deus Pai é também chamado Senhor, como, por exemplo: *O Senhor disse-me: "Tu és meu Filho, eu hoje te gerei"* (Sl 2,7), e em outro lugar: *Disse o Senhor ao meu Senhor: "Senta-te à minha direita* (Sl 109,1). O próprio Espírito Santo é também chamado Senhor, como diz o Apóstolo; *pois o Senhor é o Espírito.* E evitando que se pense ser uma referência ao Filho, denominado Espírito pela sua natureza incopórea, o texto acrescenta: *e onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade* (2Cor 3,17). Não há dúvida de que o Espírito do Senhor seja o Espírito Santo.[13]

Tampouco é evidente se apareceu a Abraão uma das pessoas da Trindade ou se o próprio Deus Trindade, único Deus, de quem está escrito: *Adorarás o Senhor teu Deus e somente a ele servirás* (Dt 6,13). Abraão viu, sem dúvida três homens debaixo do carvalho de Mambré, aos quais, uma vez convidados e aceitos como seus hóspedes, serviu-lhes de comer. Todavia a Escritura, no começo da narrativa desse episódio, não diz: "Apareceram-lhe três homens", mas: *apareceu-lhe o Senhor.* E, só ao explicar como o Senhor lhe apareceu, fala em três homens, os quais

Abraão convida no plural e hospeda. E depois fala no singular, como se apenas estivesse falando com um. E ainda, ao lhe prometer que Sara terá um filho, é um só, o qual a Escritura denomina Senhor como no começo da mesma narrativa: *o Senhor apareceu a Abraão.* Assim, Abraão faz o convite a um, contudo, lava os pés e acompanha como se fossem três homens. Fala-lhes, porém, como se fosse com o Senhor Deus, quando lhe é prometido um filho, ou quando lhe é comunicada a iminente destruição de Sodoma (Gn 18).

CAPÍTULO 11

Dissertação sobre a mesma visão

20. Esta passagem da Escritura exige uma investigação profunda e demorada. Se, pois, um só homem tivesse sido visto, os que afirmam que o Filho era visível em sua essência antes de nascer da Virgem, levantariam a voz dizendo que esse homem era o Filho, pois a respeito do Pai, dizem eles, está escrito: *ao único Deus invisível* (1Tm 1,17). Mas, poder-se-ia perguntar-lhes como antes de se revestir da carne *foi visto em figura de homem,* se lhe foram lavados os pés e alimentou-se com manjares humanos? Como pôde isso acontecer quando ainda *tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente?* Acaso, pois, *tinha se esvaziado de si mesmo e assumido a condição de servo, tomando a semelhança humana, e achado em figura de homem?* (Fl 2,6-7). Sabemos que isso somente aconteceu depois do parto da Virgem. Como, portanto pôde aparecer a Abraão como homem, antes que isso acontecesse? Acaso aquela aparência não era verdadeira?

Tudo isso poder-se-ia perguntar, se tivesse aparecido a Abraão um só homem, que pudesse ser considerado

como o Filho de Deus. Como, porém, apareceram três homens, e não se menciona que um deles fosse superior pela aparência, pela idade ou pela força, por que não se perceber aí insinuada visivelmente a igualdade da Trindade, mediante criaturas visíveis?[14] A mesma e idêntica substância em três pessoas?

CAPÍTULO 12

A visão de Lot

21. Para evitar que alguém pense que um dos três era superior e que este seria o Senhor e Filho de Deus, e os outros dois seriam seus anjos, pois, sendo três os que apareceram, Abraão fala apenas com um, a Escritura sagrada vem contradizer seus pensamentos e opiniões quando diz logo depois, que dois anjos vieram ter com Lot, na pessoa dos quais esse varão justo, que mereceu ficar livre das chamas de Sodoma, fala a um só Senhor. Pois, a Escritura prossegue dizendo: *E o Senhor retirou-se depois que assim falou com Abraão, e Abraão voltou para sua casa. À tarde, chegaram os dois anjos a Sodoma* (Gn 19,1-19).

Devo investigar aqui com atenção o que determinei demonstrar. Abraão certamente falava com três, e chamou Senhor a um deles no singular. Talvez diga alguém: "Ele reconhecia a um dos três como Senhor, os outros, porém, como seus anjos". O que dizer então do que afirma a Escritura: *E o Senhor retirou-se depois que assim falou com Abraão, e Abraão voltou para sua casa.* (Gn 18,33). *À tarde, chegaram os dois anjos a Sodoma.* Por acaso, se retirara aquele que entre os três era reconhecido como Senhor? E os dois anjos, que com ele estavam, enviou-os para destruir Sodoma? Vejamos o que está escrito a seguir: *À tarde, chegaram os dois anjos a Sodoma, quando Lot estava assentado às portas da cidade. E ele, tendo-os*

visto, levantou-se e foi ao seu encontro, e prostrou-se por terra, e disse: Vinde, vos peço, senhores, para a casa de vosso servo (Gn 19,1.2).

Está claro que foram dois os anjos e que foram convidados no plural e chamados senhores, com toda a reverência, julgando Lot talvez, que fossem homens.

22. Mas surge aqui uma nova dificuldade: se não fossem reconhecidos como anjos de Deus, Lot não se teria prostado por terra. Por que, então, como se fosse necessário esse gesto de urbanidade, convida-os a entrar e lhes oferece alimento? Seja o que for o que se oculta, prossigamos agora ao que nos propusemos. Aparecem dois, ambos são chamados anjos, são convidados no plural e no plural Lot fala com os dois até o momento da saída de Sodoma. Em seguida, a Escritura diz: *E o tiraram de casa e o puseram fora da cidade; e ali lhe falaram, dizendo: "Salva a tua vida; não olhes para trás e não pares em parte alguma dos arredores deste país; mas salva-te no monte, para que não pereças com os outros". E Lot disse-lhes: "Rogo-te, meu Senhor, visto que o teu servo achou graça diante de ti* etc. (Gn 19,17ss).

Por que lhe disse: *Rogo-te, meu Senhor*, se já se afastara aquele que era Senhor e enviara seus anjos? Por que disse: *Rogo-te, meu Senhor,* e não "Rogo-vos, meus senhores"? E se sua intenção foi dirigir-se a um deles, por que a Escritura diz: *E Lot disse-lhes: Rogo-te, meu Senhor, visto que o teu servo achou graça diante de ti?* No plural, não estão compreendidas duas pessoas? E quando os dois são chamados como se fossem um, não se subentende um Senhor Deus, de uma só essência? Mas que duas pessoas estão aí subentendidas? As do Pai e do Filho, ou as do Pai e do Espírito Santo, ou as do Filho e do Espírito Santo?

Considero mais verossímil a última hipótese. Foi dito: "terem sido enviados", — o que se afirma do Filho e

do Espírito Santo; visto que a Escritura jamais afiança que o Pai tenha sido enviado.

CAPÍTULO 13

Visão da sarça ardente

23. Quando Moisés foi enviado para libertar do Egito o povo de Israel, assim narra a Escritura, o Senhor lhe ter aparecido: *Moisés apascentava as ovelhas de Jetro, seu sogro, o sacerdote de Madiã; e tendo conduzido o rebanho para o interior do deserto, chegou ao monte de Deus, ao Horeb. E o anjo do Senhor apareceu-lhe numa chama de fogo que saía do meio da sarça, e Moisés via que a sarça ardia, sem se consumir. Disse, pois, Moisés: "Irei e verei esta grande visão, e verei por que causa não se consome a sarça". Mas o Senhor, vendo que ele se movia para ir ver, chamou-o do meio da sarça, e disse: "Moisés, Moisés". E ele respondeu: "Aqui estou". E o Senhor disse: "Não te aproximes daqui: tira as sandálias de teus pés porque o lugar em que estás é terra santa". E acrescentou: "Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó"* (Ex 3,1-6). A mesma personagem é aqui chamada, primeiramente, anjo depois Deus.

Será por ventura um anjo, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó? Aquele Anjo pode ter sido perfeitamente o próprio Salvador, do qual diz o Apóstolo: *Aos israelitas pertencem os patriarcas e deles descende o Cristo segundo a carne, que é, acima de tudo, Deus bendito pelos séculos* (Rm 9,5).[15] "Aquele que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos", pode ser entendido aqui, sem se incorrer em absurdo, como o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Mas por que teria sido chamado anteriormente anjo do Senhor, ao aparecer no meio das chamas que saíam da sarça? (Ex 3,2).

Talvez, porque era um dos muitos anjos, que por disposição divina representava a pessoa do seu Senhor? Ou seria porque assumiu a aparência de alguma criatura para aparecer de modo visível e fazer ouvir palavras adaptadas aos ouvidos humanos e indicar assim a presença do Senhor, por meio da criatura? E caso fosse um dos anjos, quem poderia afirmar, com verossimilhança, que foi-lhe confiada a missão de anunciar a pessoa do Filho, ou a do Espírito Santo ou a do Pai, ou mesmo a pessoa da própria Trindade,[16] que é um só Deus de modo a ter podido dizer: *Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó?*

Não podemos dizer que o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó seja o Filho de Deus, e não seja o Pai. E ninguém se atreverá a negar que o Espírito Santo ou a própria Trindade — que aceitamos e cremos como o único Deus — seja o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Não é o Deus dos patriarcas, somente quem não é Deus.

Portanto, não somente o Pai é Deus — o que todos, mesmo os hereges aceitam —, mas também o Filho, o qual assim devem confessar, queiram ou não, pois diz o Apóstolo: *o Cristo que acima de tudo é Deus bendito pelos séculos* (Rm 9,5); e também o Espírito Santo, pelo dizer do mesmo Apóstolo: *glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo,* e pouco antes: *ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?* (1Cor 6,10.19). E os três são um só Deus, conforme ensina a fé católica.

Não é fácil, pois, determinar nessa ocasião (Ex 3,2), qual a pessoa da Trindade — se uma delas, ou se a própria Trindade — estava aí representada por um anjo, caso tenha sido mesmo um anjo.

Se porém, para aquela circunstância, foi assumida a forma de uma criatura para poder aparecer aos olhos humanos e se fazer ouvir a seus ouvidos, e foi chamado

anjo do Senhor, e Senhor e Deus, então não se pode entender que esse Deus seja o Pai, mas sim o Filho ou o Espírito Santo. Embora não me recorde que o Espírito Santo seja chamado anjo em alguma passagem da Escritura, pode-se assim entender pela sua atuação, pois assim está escrito a seu respeito: *o Espírito de verdade vos anunciará as coisas futuras* (Jo 16,13). Além disso, o termo grego "anjo" traduz-se em latim por "mensageiro". Do Senhor Jesus Cristo, lemos claramente que o profeta o chama *Anjo do grande conselho* (Is 9,6). E o Espírito Santo, assim como o Filho de Deus, é Deus e Senhor dos anjos.

CAPÍTULO 14

A visão na coluna de nuvem e de fogo

24. Na saída dos filhos de Israel do Egito, está escrito: *E o Senhor ia adiante deles para lhes mostrar o caminho, de dia numa coluna de nuvem, e de noite numa coluna de fogo, para lhes servir de guia num e outro tempo. Nunca se retirou de diante do povo a coluna de nuvem, durante o dia, nem a coluna de fogo, durante a noite* (Ex 13,21.22). Quem duvida que Deus, nessa passagem, tenha aparecido aos olhos dos mortais servindo-se de uma criatura corpórea, dele dependente, e não em sua própria essência? Mas também não está claro se era o Pai ou o Filho ou o Espírito Santo ou a própria Trindade, Deus uno, que se manifestou. Tampouco nada esclarece, na minha opinião, o texto que diz: *E eis que a glória do Senhor apareceu no meio da nuvem. E o Senhor falou a Moisés, dizendo: Eu ouvi as murmurações dos filhos de Israel* etc. (ib. 16,10-12).

CAPÍTULO 15

A visão no monte Sinai

25. Quando faz referência às nuvens, às vezes, relâmpagos, trombeta e fumaça no monte Sinai, a Escritura diz: *Todo o monte Sinai fumegava, porém Deus descera sobre ele no meio do fogo; e dele, como de uma fornalha, se elevava fumo, e todo o monte causava terror. E o som da trombeta ia aumentando pouco a pouco, e se espalhava mais ao longe. E Moisés falava, e Deus respondia-lhe* (Ex 19,18-19). E logo após ter sido dada a Lei em dez mandamentos, diz: *E todo o povo ouvia os trovões e o som da trombeta, e via relâmpagos e o monte fumegando.* E um pouco depois: *O povo, pois, ficou longe: e Moisés aproximou-se da escuridão, em que Deus estava, e o Senhor disse a Moisés...* etc. (ib. 20,18-21).

O que dizer dessa citação? Creio que não há ninguém tão insensato a ponto de acreditar que a fumaça, as nuvens e a escuridão e outros fenômenos similares sejam a essência do Verbo e da Sabedoria de Deus — a qual é Cristo — ou do Espírito Santo. Nem mesmo os arianos ousaram afirmar isso a respeito do Pai. Portanto, tudo foi feito com a ajuda da criatura a serviço do Criador e exposto aos sentidos humanos para atender de modo conveniente naquela circunstância. A não ser que o pensamento carnal porque está escrito: *e Moisés aproximou-se da nuvem em que Deus estava,* julgue que o povo via a nuvem e que Moisés, com olhos carnais, via dentro da nuvem o Filho de Deus, o qual os hereges, em seus devaneios, afirmam ter sido em sua essência.

Moisés teria visto, sem dúvida, com os olhos físicos, se pudesse ser vista com esses olhos não só a sabedoria de Deus, que é Cristo, mas a sabedoria de qualquer homem sábio. Pelo fato de estar escrito a respeito dos anciãos de Israel que *viram o Deus de Israel*, e que *debaixo de seus pés*

estava como que uma obra de pedra de safira, que se parecia com o céu, quando está sereno (Ex 24,10), seremos levados a crer que o Verbo, a Sabedoria de Deus, ocupou espaço em lugar terreno em sua essência, a qual se estende de um extremo ao outro e tudo dispõe com suavidade (Sb 8,1)? E que o Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas (Jo 1,3), é de tal modo mutável que ora se contrai, ora se dilata? Que o Senhor purifique os corações de seus fiéis de tais pensamentos! Pois, como várias vezes já dissemos, todas essas coisas visíveis e sensíveis nos são mostradas por meio de alguma criatura submetida ao Criador, para significar a presença de Deus invisível e inteligível, não só do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo, do qual, pelo qual e no qual são todas as coisas (Rm 11,36). Pois, desde a criação do mundo, pelas coisas criadas podemos chegar ao conhecimento do invisivel de Deus, do seu poder e de sua divindade (ib. 1,20).

26. Pelo que diz respeito ao assunto que agora desenvolvemos, com relação a todos aqueles acontecimentos que se mostraram de modo tão terrível aos sentidos dos mortais, ignoro se era o Pai, o Filho ou Espírito Santo quem falava. Contudo, se é permitido conjeturar sem temerária afirmação, mas com humildade e hesitação, e se se pode supor ter sido uma pessoa da Trindade, daria preferência ao Espírito Santo. Pois, quando a Lei foi entregue em tábuas de pedra, a Escritura diz que foi escrita pelo dedo de Deus (Ex 31,18); ora, com essa expressão sabemos que o Evangelho designa o Espírito Santo (Lc 11,20).

Além do mais, cinqüenta dias transcorreram do sacrifício do cordeiro e da celebração da Páscoa até o dia em que esses fatos começaram a acontecer no monte Sinai; assim como cinqüenta dias se passaram da paixão do Senhor e de sua ressurreição até o dia em que veio o Espírito Santo prometido pelo Filho de Deus. E na sua

vinda, narrada nos Atos dos Apóstolos, ele apareceu em línguas de fogo que se distribuiram e foram pousar sobre cada um deles (At 2,1-4). Este acontecimento se assemelha ao do Êxodo, onde está escrito: *Todo o monte Sinai fumegava porque Deus tinha descido sobre ele no meio do fogo.* E um pouco depois: *O aspecto da majestade do Senhor, como fogo ardente sobre o cimo do monte na presença dos filhos de Israel.* E, talvez, tudo isso aconteceu por que nem o Pai e nem o Filho poderiam ali se apresentar sem o Espírito Santo, por quem convinha ser escrita a Lei. Sabemos, no entanto, que Deus apareceu não na sua essência, que permanece invisível e imutável, mas por meio da aparência de uma criatura. Com a minha capacidade, porém, não chego a perceber por meio de algum sinal, qual das pessoas da Trindade apareceu.

CAPÍTULO 16

A aparição de Deus a Moisés

27. Há outra passagem da Escritura que costuma confundir muitas pessoas, onde está escrito: *E o Senhor falou a Moisés face a face, como se fala a um amigo;* e um pouco depois diz o próprio Moisés: *Se eu, pois, achei graça na tua presença, mostra-me a tua face, para eu te conhecer e achar graça diante de teus olhos, e para ter certeza de que este é o teu povo;* e mais adiante disse Moisés ao Senhor: *mostra-me a tua glória* (Ex 33,11.13.18). O que significa isto? Pelo fato de que em todos esse acontecimentos se pensasse que Deus era visto na sua essência, aqueles desgraçados hereges acreditavam que o Filho de Deus era visível em si e não mediante uma realidade criada. E lendo que Moisés entrara na nuvem, parecia-lhes que tinha entrado a fim de que — mostrando-se aos olhos do povo apenas um

nevoeiro espesso — ele, no entanto, dentro da nuvem, ouvia as palavras de Deus como que contemplando sua face. Por que está escrito: *E o Senhor falava a Moisés face a face, como quem fala a um amigo.* Mas aqui lemos que ele próprio diz: *Se eu, pois, achei graça na tua presença, mostra-me a tua face?* (Ex 33,13).

Moisés percebendo de fato, o que via corporalmente e implorava agora uma verdadeira visão espiritual de Deus. Com efeito aquelas palavras, produziam-se em vozes, e de tal modo eram moduladas que pareciam as de um amigo falando a um amigo. Mas, quem pode ver a Deus Pai com os olhos do corpo? E quem pode ver com esses mesmos olhos aquele que *no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus, por quem todas as coisas foram feitas?* (Jo 1,13).

E quem pode ver o Espírito da sabedoria com os olhos corporais? O que significa, pois: *mostra-me tua face para eu te conhecer*, senão: mostra-me tua essência? Se Moisés não tivesse dito essas palavras, poder-se-ia desculpar aqueles insensatos que, devido às palavras e aos gestos antes referidos, pensam que a essência divina se manifestou a seus olhos. Como, porém, já se demonstrou aqui de modo convincente, que não lhe foi concedido, embora o desejasse, quem ousaria asseverar que, por meio das sobreditas formas aparecidas visivelmente, tenha sido contemplada a essência de Deus, e não uma criatura, a serviço de Deus?[17]

CAPÍTULO 17

A visão das costas de Deus. A fé na ressurreição de Cristo. Ainda a visão dos patriarcas

28. E o Senhor disse em seguida a Moisés: *Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e viver. E disse mais: Eis um lugar junto de mim, e tu estarás sobre*

aquela pedra. E, quando passar a minha glória, eu te porei no alto da pedra e te cobrirei com a minha direita, até que tenha passado. Depois tirarei a minha mão, e tu me verás pelas costas; mas o meu rosto não o poderás ver (Ex 33,11-23). Estas palavras costumam ser interpretadas, com muito fundamento, como prefiguração da pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo — as costas significando sua carne, na qual nasceu da Virgem, morreu e ressuscitou. Denomina-se parte posterior seja por causa da posterioridade de sua condição mortal, seja porque se dignou assumi-la quase no fim dos séculos. Sua face, porém, é a condição divina, na qual não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente (Fl 2,6), a qual condição ninguém pode ver e continuar vivendo. Pode chamar-se também parte posterior porque, depois desta vida — na qual peregrinamos em direção ao Senhor (2Cor 5,6), e na qual, o corpo corruptível pesa sobre a alma (Sb 9,15) —, veremos a Deus *face a face*, como diz o Apóstolo (1Cor 13,12).

A respeito desta vida é que rezam os salmos: *Sim, todo homem não é mais que um sopro* (Sl 38,6); e ainda: *Por que nenhum vivente é justo na tua presença* (Sl 142,2). Nesta vida, conforme João: *O que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal qual é* (1 Jo 3,2), ou seja, depois desta vida, quando tivermos pago tributo à morte e recebido a ressurreição prometida.

Enquanto peregrinamos, se nos aprofundamos espiritualmente na Sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, morreremos para os afetos carnais e, considerando morto para nós este mundo, morreremos também para este mundo e poderemos dizer com o Apóstolo: *O mundo está crucificado para mim e eu para o mundo* (Gl 6,14). A respeito dessa morte diz outra vez: *Se morrestes com Cristo para os elementos do mundo, por que*

vos sujeitais, como se ainda vivêsseis no mundo? (Cl 2,20). Com razão, portanto, ninguém pode ver a face, isto é, a manifestação da Sabedoria de Deus e viver.

Esta é, pois, a beleza por cuja contemplação suspira todo aquele que se empenha em amar a Deus com todo o coração, com toda a alma, com todo o entendimento. E para chegar a essa contemplação, procura também edificar seu próximo e amá-lo como a si mesmo, pois, desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os profetas (Mt 22,37-40). E isto está também prefigurado no próprio Moisés. Depois de dizer pelo amor a Deus que o inflamava: *Se eu, pois, achei graça na tua presença, mostra-me tua face para eu te conhecer e achar graça diante de teus olhos,* acrescentou logo por amor ao próximo: *Para que eu saiba que este povo é teu* (Ex 33,13). Essa é, portanto, aquela beleza que arrebata em desejos toda alma racional, desejos tanto mais ardentes quanto mais puros, tanto mais puros quanto mais espirituais, tanto mais espirituais quanto mais mortos para as coisas carnais.[18]

Mas enquanto "peregrinamos longe do Senhor e caminhamos à luz da fé e não pela visão" (2Cor 5,6), vemos as costas de Cristo, ou seja, sua carne, à luz da mesma fé, permanecendo no sólido alicerce da fé simbolizado pela pedra, isto é, a Igreja católica, da qual está escrito: *e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja* (Mt 16,18).[19] Tanto mais amaremos a face de Cristo e com mais segurança a desejaremos ver, quanto mais profundamente reconhecermos nas suas costas — ou seja, na sua carne — o quanto ele nos amou por primeiro.

29. A fé na ressurreição dessa carne nos salva e justifica. *Se creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo* (Rm 10,9); e ainda: *O qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação* (ib. 4,25). Por isso, o mérito de nossa fé é a ressurreição do

corpo do Senhor. Que sua carne tenha morrido no martírio da cruz, até seus inimigos crêem, mas não crêem que tenha ressuscitado. Nós, porém, crendo com toda firmeza a contemplamos como que permanecendo na solidez da pedra e, com a esperança fundamentada na adoção, esperamos a redenção de nosso corpo (Rm 8,23). Isso, porque esperamos que se verifique nos membros de Cristo, que somos nós, o que sabemos pela fé já ter-se realizado nele, que é nossa Cabeça. Daí o fato de ele não querer, a não ser quando tiver passado, que vejamos suas costas, ou seja, para que creiamos na sua ressurreição. O termo hebraico "páscoa" significa "passagem". Por isso, o evangelista João diz: *Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegou a sua hora de passar deste mundo para o Pai* (Jo 13,1).

30. Os que crêem na ressurreição, mas não estão na Igreja católica, é sim em alguma heresia ou cisma, vêem as costas de Cristo, porém, não de um lugar junto a ele. E o que significam as palavras pronunciadas pelo Senhor: *Eis um lugar perto de mim, e tu estarás sobre aquela pedra?* (Ex 33,21). Qual o lugar terreno que está junto do Senhor senão o daquele que lhe está contíguo espiritualmente? Mas, que lugar não está perto do Senhor, já que ele atinge fortemente de uma extremidade a outra e dispõe todas as coisas com suavidade (Sb 8,1), e do qual o céu é o seu trono e a terra, o escabelo de seus pés, e que disse de si mesmo: *Que casa é essa que vós edificareis para mim, e que lugar é esse do meu descanso? Todas as coisas não as fez a minha mão?* (Is 66,1).

Neste caso, o lugar perto dele, no qual se permanece sobre a pedra, é a Igreja católica, onde aquele que crê na ressurreição vê com vantagem a Páscoa do Senhor, ou seja, a sua passagem e suas costas, isto é, seu corpo.[20] *E tu estarás*, diz a Escritura, *sobre aquela pedra, quando passar a minha glória*. Com efeito, no momento em que

passou a glória do Senhor na sua glorificação, quando pela ressurreição subiu ao Pai, nós firmamo-nos sobre a pedra. E o próprio Pedro firmou-se para pregar com segurança — ele que três vezes negara antes de se firmar. Já estava colocado no alto da pedra por predestinação, mas nada via devido à mão do Senhor colocada sobre ele. Havia, pois, contemplado suas costas, mas o Senhor ainda não havia passado da morte para a vida, ainda não fora glorificado pela ressurreição.

31. Segue-se no Êxodo: *Eu te cobrirei com minha mão direita, até que tenha passado; depois tirarei a minha mão, e tu me verás pelas costas* (Ex 33,22). Por aí muitos israelitas, prefigurados em Moisés, creram no Senhor depois de sua ressurreição, como se contemplassem suas costas, ao ser retirada a mão de seus olhos. O evangelista recorda, nesse sentido, a profecia de Isaías: *Embota o coração deste povo, e endurece-lhe os ouvidos, e fecha-lhes os olhos* (Is 6,10). Finalmente, não é fora de propósito aplicar-lhes as palavras do salmo: *Porque a tua mão pesava sobre mim, dia e noite* (Sl 31,4). *De dia,* talvez, por não o terem reconhecido ao fazer milagres; *de noite,* pela morte após a paixão, quando o consideravam aniquilado e destruído como um homem qualquer.

Mas depois que passara e puderam ver suas costas, ao ouvirem, na pregação de Pedro, que era conveniente que Cristo morresse e ressuscitasse, sentiram o coração transpassado pelo arrependimento. Verificou-se então nos batizados o que está escrito no princípio desse mesmo salmo: *Bem-aventurado aquele cuja iniqüidade foi perdoada e cujos pecados são apagados* (Sl 31,1). Por isso, depois das palavras: *Tua mão pesava sobre mim,* como se o Senhor passasse e retirasse a mão para poderem ver suas costas, vem a voz do arrempendido e confesso, recebendo a remissão dos pecados pela fé na ressurreição:

Converti-me para ti na aflição, como atravessado por um espinho. Eu te confessei o meu pecado e não ocultei a minha culpa. Eu disse: Confessarei ao Senhor a minha iniqüidade, e tu perdoaste a malícia do meu pecado (Sl 31,4-5).

No entanto, não nos devemos deixar envolver pela espessa nebulosidade da carne a ponto de pensar que o rosto do Senhor é invisível, mas que suas costas são visíveis, visto ambas terem sido visíveis na sua condição de servo. Longe de nós, porém, pensar o mesmo com relação à natureza divina, ou que o Verbo de Deus e Sabedoria de Deus tenha rosto e costas como o corpo humano, ou que seja mutável na forma ou no movimento, em relação a lugar e a tempo.

32. Portanto, se naquelas vozes, de que fala o Êxodo, e nas outras manifestações corporais, aparecia o Senhor Jesus Cristo, ou em umas se manifestava Cristo, como insinua a circunstância de certas passagens; ou em outras o Espírito Santo, como sugerem os textos citados, não se pode concluir que Deus Pai não tenha aparecido aos patriarcas, sob alguma figura. Com efeito, muitas visões aconteceram naqueles tempos sem indicação precisa se era o Pai ou Filho ou Espírito Santo. Por alguns indícios prováveis, porém, seria muita temeridade afirmar que Deus Pai nunca apareceu aos patriarcas ou aos profetas, por meio de formas visíveis. Sustentaram essa opinião os que não chegaram a compreender o que está escrito sobre a unidade da Trindade: *Ao Rei dos séculos, ao Deus incorruptível, invisível e único* (1Tm 1,17), e: *Aquele a quem nenhum homem viu nem pode ver* (Ib 6,16). São palavras que a fé católica autêntica refere à suma essência, divina e imutável, Pai, Filho e Espírito Santo, o Deus único.

As visões narradas, pois, aconteceram por meio de uma criatura mutável depedente de Deus imutável, para

manifestar a presença de Deus não na sua essência, mas de modo figurativo, conforme exigências das circunstâncias e dos tempos.

CAPÍTULO 18

A visão de Daniel

33. Ignoro como os nossos contraditores interpretam a aparição de Daniel, em que viu o Ancião dos dias, do qual o Filho do homem, que assim se dignou ser por amor de nós, recebeu o reino; daqueles, pois, que lhe diz nos salmos: *Tu és meu filho, eu hoje te gerei; pede-me, e eu te darei as nações em herança* (Sl 2,7.8), e o qual sujeitou todas as coisas debaixo de seus pés (Sl 8,7). Se portanto, o Pai, entregando o reino, e o Filho recebendo-o, apareceram a Daniel em forma corporal, como então dizem eles que o Pai nunca apareceu aos profetas e que ele é o único invisível, que *nenhum dos homens viu e nem pode ver?* (1Tm 6,16).[21]

Eis como Daniel narra a aparição: *Estava eu atento ao que via, até que foram postos uns tronos, e a Ancião dos dias sentou-se; a sua veste era branca como a neve, e os cabelos de sua cabeça como a pura lã; o seu trono era de chamas de fogo, e as rodas deste trono um fogo ardente. De diante dele saía um impetuoso rio de fogo; eram milhares de milhares os que o serviam, e mil milhões os que assistiam diante dele. Assentou-se para julgar, e foram abertos os livros* etc. E um pouco depois: *Eu estava, pois, observando estas coisas durante a visão noturna, e eis que vi uma personagem que parecia o Filho de homem, que vinha com as nuvens do céu, e que chegou até o Ancião dos dias; e o apresentaram diante dele. E ele deu-lhe o poder, a honra e o reino; e todos os povos, tribos e línguas o*

serviram; o seu poder é um poder eterno que não lhe será tirado; e o seu reino não será jamais destruído (Dn 7,9-14).

Eis o Pai entregando e o Filho recebendo o reino sempiterno e ambos estão em forma visível na presença do profeta. Portanto, não é uma crença infundada que Deus Pai costumasse aparecer desse modo aos mortais.

34. A não ser que alguém diga que o Pai não é visível porque apareceu em sonhos ao profeta, e que o Filho e o Espírito Santo são visíveis por terem aparecido a Moisés em estado de vigília. Como se Moisés tivesse visto o Verbo e a Sabedoria de Deus com olhos físicos, ou como se acaso pudesse ser visto o espírito humano que vivifica a carne, ou o ser corpóreo denominado vento. Assim sendo, muito menos pode ser visto o Espírito de Deus que transcende as mentes de todos os homens e anjos, pela inefável superioridade de sua essência. Ou haverá alguém que incorra em erro tal que ouse dizer que o Filho e o Espírito Santo são visíveis aos homens em estado de vigília, mas que o Pai se manifesta apenas em sonhos?

Por que aplicar somente ao Pai as palavras: *o qual nenhum dos homens viu e nem pode ver?* (1Tm 6,16). Quando os homens estão dormindo, deixam de ser homens? Aquele que pode criar semelhança de corpo para se manifestar em sonhos por meio de visões, não teria poder para formar uma criatura corporal para se manifestar aos que velam? Atenhamo-nos à certeza de que a essência divina, pela qual Deus é o que é, não pode manifestar-se em sonhos mediante nenhuma forma corporal, e tampouco a alguém em estado de vigília. Isso com respeito não apenas ao Pai, mas também ao Filho e ao Espírito Santo.

Àqueles que se entusiasmam com as visões em estado de vigília e crêem que o Pai não apareceu aos olhos humanos, mas somente o Filho ou o Espírito Santo — deixando de lado o grande número de testemunhos dos

Livros sagrados e suas múltiplas interpretações, a partir das quais ninguém de são juízo deve afirmar que a pessoa do Pai jamais se manisfestou aos olhos dos que estão acordados por meio de uma figura corporal — deixando de lado, como disse, esses testemunhos, pergunto: O que dizem de nosso pai Abraão, ao qual, em estado de vigília e enquanto servia, apareceram não um ou dois, mas três jovens, dos quais nenhum era superior aos outros, nenhum mais nobre, nenhum mais poderoso, tendo a Escritura dito de início: *e o Senhor apareceu a Abraão*? (Gn 18,1).

35. Foi nossa intenção investigar primeiramente, conforme a tríplice distribuição de assuntos, se o Pai, o Filho ou o Espírito Santo, ou se o Deus único, isto é, a Trindade sem distinção de pessoas, apareceu aos patriarcas por meio de formas criadas. Depois de consultar os testemunhos que nos pareceram suficientes em citações das santas Escrituras e uma reflexão desinteressada e cautelosa dos mistérios divinos, pelo que julgo, nada nos permite afirmar sem temeridade, qual das pessoas da Trindade apareceu aos patriarcas e profetas, a não ser que ocasionalmente o contexto da leitura ofereça alguns indícios prováveis.

Contudo, a natureza ou a essência ou a substância, ou como quer que se chame o ser de Deus, pelo qual ele é o que é, não pode ser visto corporalmente. Mas por meio de uma criatura a ele sujeita, deve-se crer que não somente o Filho ou o Espírito Santo, como também o Pai podem manifestar-se aos sentidos humanos em figura ou semelhança corpórea.

Depois desta conclusão, para não alongar demais este segundo livro, tratemos das outras questões nos livros que vêm a seguir.

LIVRO III

— As aparições de Deus aos patriarcas seriam mediante formas criadas ou por meio de anjos?
— A essência de Deus é em si invisível.

PRÓLOGO

A razão de um tratado sobre a Trindade. O que espera de seus leitores. Resumo do livro anterior

1. Acredite quem quiser: prefiro antes fatigar-me na leitura, a ter de ditar o que será lido por outros. Os que não quiserem acreditar, mas possam e queiram convencer-se por própria experiência, consigam-me livros que tragam resposta às minhas interrogações e às de outras pessoas a quem preciso atender, pois estou a serviço de Cristo. Emprestem-me livros que correspondam às necessidades da pesquisa com a qual desejo ver defendida nossa fé católica contra os erros de homens carnais e grosseiros. Percebam depois, com que facilidade eu me absteria deste trabalho de ditar e com quão grande gozo me dedicaria à leitura, se pudesse dar descanso à minha pena.[1]

É preciso considerar também, que os tratados em grego sobre esses assuntos, ou não estão ainda traduzidos em língua latina, ou não são encontrados ou os conseguimos com grande dificuldade. Ademais, não estamos bastante familiarizados com a língua grega a ponto de nos considerar idôneos para ler e entender obras sobre tais temas. Entretanto, pelo pouco que cheguei a ler de traduções dos referidos livros, não duvido que neles poderíamos encontrar com utilidade tudo o que estou pesquisando presentemente.[2]

Entretanto, não posso resistir ao pedido dos irmãos que me pedem de escrever. Fazem-no com direito, pois tornei-me seu servo. Não posso deixar de favorecê-los em seus louváveis estudos sobre Cristo, e isso em nosso próprio idioma, e por meio de minha pena. A tal me impele a caridade como uma biga.[3]

Confesso que, ao escrever, aprendi muitas coisas que ignorava. Assim, este meu trabalho não deve parecer supérfluo nem ao desinteressado, nem ao douto, visto que é necessário a muitos estudiosos e sobretudo aos numerosos indoutos, entre os quais me coloco. Apoiando nos tratados escritos por outros e que tivemos a ocasião de ler, espero poder, com piedade, pesquisar e dissertar sobre a Trindade — Deus único e sumo bem — contando com sua inspiração para a pesquisa e com sua ajuda para a dissertação. Então, os que puderem e quiserem, que possam ter onde estudar sobre este assunto, se já não possuírem obras a esse respeito. E caso já o possuírem, poderão encontrar certos ensinamentos com tanto maior facilidade, quanto em maior número existirem.

2. Desejo deveras que, para todos os meus escritos, haja não só um leitor piedoso, mas também um crítico imparcial. Contudo estes são os que mais quero e oxalá a magnitude da questão em estudo encontre tantos investigadores quantos são os contestadores. Entretanto, assim como não quero um leitor que tudo aceita, não quero também um crítico convencido de si mesmo. Que o primeiro não estime mais a mim do que a fé católica, e o segundo não ame a si mesmo, mais do que a verdade católica.

Como digo ao primeiro: "Não te entregues aos meus escritos como se fossem as Escrituras canônicas; crê nestas sem hesitação mesmo quando não chegares a compreender o que acreditas; com respeito a meus escritos digo: não deposites toda a fé quando não tens certeza,

a não ser que passes a ter essa certeza". A meus críticos: "Não te ponhas a corrigir meus escritos levado pela tua opinião ou por preconceitos, mas apoiado na leitura das Sagradas Escrituras ou em razões bem fundadas. Se neles encontrares algo de verdade, essa verdade não é minha, mas compreendendo-a e amando-a é tua e minha; e se alguma falsidade encontrares, o erro é meu, mas evitando-o fazes que ele não seja nem teu nem meu".

3. Este terceiro livro começará onde o segundo terminou. Tínhamos chegado àquele ponto em que queríamos demonstrar que o Filho não é inferior ao Pai pelo fato de este enviar, e aquele ter sido enviado; e que o Espírito Santo tampouco é inferior a ambos pelo fato de o Evangelho dizer que foi enviado pelos dois. Propusemo-nos investigar onde estava o Filho quando para aqui foi enviado, posto que veio a este mundo e já *estava no mundo* (Jo 1,10), e onde estava o Espírito Santo, pois: *O Espírito do Senhor encheu o universo; e, como abrange tudo, tem conhecimento de tudo o que se diz* (Sb 1,7). Queríamos saber também se o Senhor se diz enviado pelo fato de, do recôndito, ter nascido na carne e, como que saído do seio do Pai, ter aparecido aos olhos humanos na condição de servo. E se se pode dizer a mesma coisa com relação ao Espírito Santo que apareceu na forma corporal de uma pomba (Mt 3,16) e em línguas de fogo (At 2,3). E também se para eles o ser enviado é sair do invisível espiritual para a visão dos mortais, revestidos de alguma forma corpórea; o que não aconteceu com o Pai, que somente enviou, mas não foi enviado.

Em seguida, foi questionado por que não se diz que o Pai foi enviado, uma vez que ele se manifestou aos olhos dos antigos em figuras corporais. Se é o Filho que então se manifestava, por que se chamou enviado somente depois, quando chegada a plenitude dos tempos, nasceu de mu-

lher (Gl 4,4), visto que antes já fora enviado ao aparecer em formas corporais? E se não se pode chamar enviado com propriedade, senão depois que o Verbo se faz carne (Jo 1,14), por que se lê que o Espírito Santo foi enviado e, no entanto, não se encarnou? Se, porém, nas antigas manifestações nem o Pai nem o Filho se manifestavam, mas apenas o Espírito Santo, porque este agora se diz enviado, se antes se revelou sob aquelas aparências? Tudo isso questionávamos.

Em seguida, subdividimos e estabelecemos três assuntos a fim de explaná-los com a máxima diligência. Um deles já foi enfocado no segundo livro; lançar-me-ei em seguida a dissertar sucessivamente sobre os outros dois. (Cf. II, 7,13. nota 9). Já investigamos e explicamos que naquelas formas corpóreas e visões de outrora apareceu não somente o Pai, não somente o Filho, nem somente o Espírito Santo, mas o Senhor Deus indistintamente que é a Trindade, ou ainda alguma pessoa da Trindade, insinuada no texto da leitura, por certos indícios circunstanciais.

CAPÍTULO 1

Exposição dos assuntos[4]

4. Examinemos, em primeiro lugar o tema a ser explanado a seguir. Na divisão dos assuntos que fizemos, perguntávamos em segundo lugar se somente para determinada finalidade formava-se uma criatura por meio da qual Deus, quando o julgasse oportuno, manifestava-se aos olhos humanos. Ou se anjos, que já existiam, eram enviados para falar em nome de Deus, assumindo a forma corporal própria de criatura corpórea, para o desempenho de sua missão; ou se mudavam e transformavam à vonta-

de o próprio corpo — ao qual não estão sujeitos, mas os dominam —, em figuras adaptadas e aptas para sua atuação, em virtude do poder a eles concedido pelo Criador.

Resolvida essa parte da questão, o quanto Deus me conceder, passaremos por fim a investigar o que nos propusemos como meta das pesquisas, ou seja, se o Filho e o Espírito Santo já foram anteriormente enviados. No caso afirmativo, qual a diferença entre tal missão e aquela de que nos fala o Evangelho? Ou então, se nenhum deles foi enviado exceto o Filho quando se encarnou da Virgem Maria, e o Espírito Santo quando apareceu na forma visível de pomba ou em línguas de fogo (cf. l. II, cap. 7 n. 13).

5. Mas confesso que excede os limites da minha aplicação o investigar se os anjos, conservando a espiritualidade de seu ser e atuando em virtude dela, secretamente, servindo-se de elementos inferiores dotados de corpos mais concretos, como que de uma veste a qual mudam e transformam em figuras materiais, essas também reais, como a verdadeira água foi transformada em vinho verdadeiro pelo Senhor (Jo 2,9); ou se os anjos transformam os próprios corpos à sua vontade, adaptando-se às circunstâncias de seu ministério.[5] Qualquer seja a solução, não diz ela respeito ao assunto em pauta.

Sendo eu um ser humano, não posso compreender essas coisas experimentalmente, como os anjos que as fazem e compreendem melhor do que nós e também até que ponto eu posso mudar meu corpo por força da própria vontade, tanto com respeito a mim mesmo, como em relação aos outros. Contudo, o que eu creio a respeito dos mesmo anjos, pela autoridade das Escrituras divinas, não é necessário dizê-lo agora, para não ser obrigado a apresentar provas e não tornar longo demais o discurso sobre um assunto não exigido pelo que nos propusemos.

6. Agora é preciso considerar se eram os anjos que tinham domínio sobre aquelas figuras corporais que apareciam aos olhos humanos e sobre aquelas vozes que soavam aos ouvidos, quando a criatura sensível a serviço de Deus se transformava conforme lhe convinha de acordo com as circunstâncias, como está escrito no livro da Sabedoria: *Porquanto a criatura, servindo-te a ti, seu Criador, torna-se violenta para atormentar os injustos, e torna-se mais benigna para fazer bem àqueles que em ti confiam. Por isso ela, transformando-se em toda a sorte de gestos, obedecia à tua generosidade que tudo sustenta, acomodando-se ao desejo daqueles que a ti recorriam* (Sb 16,24.25).

É o poder da vontade divina que por meio da criatura espiritual opera todas as manifestações sensíveis e visíveis da criatura corporal. Onde, pois, ao querer agir, não mostra a sabedoria de Deus onipotente a sua eficiência que atinge fortemente desde uma extremidade a outra e dispõe todas as coisas com suavidade? (ib. 8,1).

CAPÍTULO 2

A vontade de Deus e a mudança dos corpos. Exemplos

7. A ordem natural dá origem à metamorfose e à mutabilidade dos corpos e, embora obedeça à vontade de Deus, sua ação rotineira deixa de motivar a admiração. Assim são as mudanças efetuadas em períodos mais ou menos longos, no céu, na terra e no mar, como o nascimento e o desaparecimento de seres e outros fenômenos. Há outras transformações que, embora próprias da mesma ordem natural, são menos costumeiras, devido aos prolongados intervalos de tempo exigidos. Estes aconteci-

mentos, ainda que a muitos causem admiração, estão ao alcance dos investigadores deste mundo e tornam-se menos dignos de admiração, devido ao fato de se terem já repetido na caminhada dos povos e pelo número crescente de pessoas que alcançam tal conhecimento.

Pertencem a essa espécie de acontecimentos: os eclipses do sol e da lua, os astros que aparecem raramente, os terremotos, os partos monstruosos de animais e outros casos semelhantes, que não acontecem sem a vontade de Deus, mas passam despercebido para a maioria das pessoas. Isso levou a vaidade dos filósofos a atribuirem esses acontecimentos a outras causas — verdadeiras ou próximas à verdade —, ao não poderem perceber a causa superior a todas elas, ou seja, a vontade de Deus; ou ainda a atribuírem a causas falsas sugeridas não por uma investigação dos seres corporais e de suas mudanças, mas por erros ou hipóteses.

8. Ilustrarei com um exemplo, se o conseguir, para esclarecer melhor o que afirmei. Existe certamente no corpo humano certo volume de carne, uma espécie forma, ordem e distinção de membros, numa constituição saudável. E este corpo é animado por uma alma racional.[6] Esta alma, embora mutável, tem a capacidade de participar relativamente da Sabedoria imutável, de modo a que sua participação seja nele mesmo como está escrito no salmo a respeito de todos os santos, com os quais, como pedras vivas, está edificada nos céus a Jerusalém, nossa mãe eterna. Assim canta o salmista: Jerusalém, que está edificada como uma cidade, com suas partes bem unidas nele (Sl 121,3).[7] Nele significa aqui a união da alma com o bem sumo e imutável que é Deus, à sua sabedoria e vontade, em cujo louvor exclama o salmista em outro lugar: *Tu as mudas, e ficam mudadas; tu, porém, és sempre o mesmo* (Sl 101,27-28).

CAPÍTULO 3

Continuação do tema anterior

Imaginemos um homem sábio cuja alma racional já participa da verdade imutável e eterna, a qual ele consulta em todas as suas ações e nada faz sem estar consciente à sua luz da sua liceidade para assim agir retamente, com sujeição e obediência. Este homem, seguindo os ditames da justiça divina, a qual escuta no seu íntimo com os ouvidos do coração e à qual obedece, esgota suas energias no exercício de obras de misericórida e contrai uma enfermidade. Se, após as consultas, um médico dissesse que a causa da doença é deficiência de humores e outro dissesse que é o excesso de humores, um atinaria com a causa verdadeira e o outro erraria, mas ambos acertariam com relação às causas próximas, ou seja, às funções corporais.

Se houvesse, porém, uma pesquisa profunda sobre a causa daquela deficiência e se se descobrisse ter sido o excesso de trabalho voluntário, ter-se-ia chegado a uma causa superior, originada na alma, que comanda o corpo na sua atividade. Mas ainda não seria essa a causa primeira. Esta estaria na Sabedoria imutável, a cujo serviço estaria a alma desse homem sábio, o qual, obediente a ela, por amor, de modo inefável, assumira aquele trabalho voluntário. Assim, descobrir-se-ia que a verdadeira causa residia na vontade de Deus, causa primeira da doença.

Suponhamos agora que no trabalho beneficente e piedoso aquele homem sábio contasse com a colaboração de ajudantes sem que tivessem esses sua mesma boa disposição de estar servindo a Deus, mas sim com a intenção de receber a recompensa de seus desejos carnais ou de evitar males corporais. Suponhamos ainda que esse homem sábio utilizasse animais, caso o exigisse a execução do trabalho. Ora, embora os animais sejam dotados de

alma irracional movimentam-se sob o peso dos fardos sem relação alguma com a bondade da obra visada, mas guiados somente pelo instinto natural de ter prazer e de evitar dores. Suponhamos, finalmente, que aquele homem se utilizasse de seres inteiramente carentes de sensibilidade, necessários para levar a cabo a boa obra, tais como o trigo, o vinho, o oléo, roupas, dinheiro, livros e coisas semelhantes.

Todos estes seres utilizados na obra, animados ou inanimados, movimentam-se, sofrem alterações, renovam-se, desaparecem e restabelecem-se e, de um modo ou do outro, sofrem mudanças por força do lugar e do tempo. Agora pergunto: a causa de todos esses feitos visíveis e mutáveis não seria a vontade de Deus invisível e imutável? Por meio de uma alma justa, em que habita a Sabedoria, Deus lança mão de todos esses seres: pessoas más, animais irracionais, criaturas inanimadas, seja qual for a intenção e incentivo que tiver para agir, mesmo de seres destituídos de sensibilidade. Aquela alma boa e santa, submetida a ele reuniu e utilizou a todos para uma finalidade piedosa e religiosa.

CAPÍTULO 4

A vontade de Deus é a causa última das mudanças

9. O que, a modo de exemplo, dissemos sobre um homem sábio, dotado de corpo mortal, mas já em parte vidente de Deus, pode-se aplicar a uma casa onde haja uma comunidade de pessoas com ele; a uma cidade e mesmo a todo o universo, se o governo e a administração dos assuntos terrenos estiverem confiados a homens sábios, santa e perfeitamente submetidos a Deus. Mas como isso ainda não acontece, é mister que sejamos provados nesta pere-

grinação da vida mortal e, mediante as adversidades, sejamos educados na virtude da mansidão e da paciência; e assim possamos ter o pensamento fixo na pátria suprema e celeste, para onde peregrinamos.

Na pátria celestial, a vontade de Deus faz dos ventos seus anjos e do fogo ardente seus ministros (Sl 103,4). Ele como de um trono sublime, santo e misterioso, preside os seres espirituais na maior paz e amizade, unidos que estão em uma só vontade numa espécie de fogo espiritual da caridade. E daí, como de sua casa e de seu templo, a vontade de Deus se difunde nas mudanças ordenadas das criaturas. Primeiramente, nos seres espirituais, logo depois nos corporais e conforme a decisão imutável de sua vontade utiliza-se de todos os seres, corpóreos e incorpóreos; de todos os espíritos racionais e irracionais; dos que são bons pela sua graça e dos maus pela própria vontade deles.

Mas assim como os seres mais simples e inferiores são governados ordenadamente pelos mais subtis e fortes, assim todos os corpos o são por um espírito vital. Por sua vez o espírito da vida irracional é governado pelo espírito racional de vida; aquele que se torna desertor e pecador é ultrapassado por esse espírito racional de vida quando piedoso e justo; e este por sua vez por Deus. E assim toda criatura é dirigida pelo seu Criador, do qual, pelo qual e no qual foi criada e subsiste (Cl 1,16). Conseqüentemente, a vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as formas corporais e de todas as suas mudanças. Nada, pois, acontece de modo visível e sensível, nesta vastíssima e imensa república da criação que não seja ordenado ou permitido pelo palácio interior, invisível e inteligível do sumo Imperador, de acordo com a inefável justiça dos prêmios e castigos, das graças e recompensas.[8]

10. O apóstolo Paulo — ainda sob o fardo do corpo, corrupção e peso da alma (Sb 9,15), embora visse parcial-

mente e de maneira confusa (1Cor 13,12), desejando partir e ir estar com Cristo (Fl 1,23), gemendo interiormente e suspirando pela redenção de seu corpo (Rm 8,23) —, pôde contudo, pregar o Senhor Jesus Cristo por vezes de viva voz e através de suas cartas, e outras vezes, pelo sacramento do Corpo e Sangue do mesmo Cristo. Denominamos Corpo e Sangue de Cristo não a língua do Apóstolo, nem os pergaminhos, nem a tinta, nem os sons proclamados pela sua língua, nem os caracteres escritos nos pergaminhos, mas aquilo que, produzido dos frutos da terra e consagrado por uma prece mística, recebemos segundo os ritos, para nossa saúde espiritual, em memória dos sofrimentos do Senhor suportados por nós. Este tão grande sacramento torna-se visível pelas mãos dos homens, para ser santificado pela ação invisível do Espírito de Deus. Ele realiza tudo isso por meio de mudanças corporais, atuando primeiramente sobre as faculdades invisíveis dos ministros, ora agindo sobre a vontade deles, ora sobre a disponibilidade dos espíritos invisíveis submetidos a ele.[9] Por que se há de admirar que Deus, com relação às criaturas do céu, da terra do mar e do ar, tome as coisas sensíveis e visíveis que quiser, para se figurar e manifestar, conforme julgar oportuno, não, porém, revelando-se em sua essência, a qual é imutável, íntima e misteriosamente mais sublime do que todos os espíritos que criou?

CAPÍTULO 5

Os milagres não são obras habituais

11a. É pelo poder divino, que governa todas as criaturas espirituais e corporais, que em certos dias de todos os anos, as águas do mar são atraídas e transbordam sobre

a face da terra. Mas quando isso acontecem pela oração do santo profeta Elias, após uma ininterrupta e longa seca, que ceifou a vida de muitos pela fome e, quando a atmosfera desprovida de umidade não dava sinais de futuras chuvas, e interveio o poder divino com chuvas copiosas e imediatas, foi um sinal de que o fenômeno se dava e se distribuía pela força do milagre (1Rs 18,45).

Deus é o autor dos relâmpagos e trovões habituais. Mas quando no monte Sinai aconteceram de modo inusitado, sem que as vozes deixassem de se ouvir devido ao ruído generalizado, mas para que os preceitos divinos fossem proclamados por meio de sinais inequívocos, então também aí se pode concluir que esses fatos eram milagrosos (Ex 19,16).

Quem faz elevar-se a umidade aos cachos de uva através da raiz da videira e produz o vinho, senão Deus que dá o crescimento, quando o homem planta e rega? (1Cor 3,7). Mas quando, a uma indicação do Senhor, a água se converte em vinho de modo instantâneo, até os insensatos concordam que houve intervenção direta do poder divino (Jo 2,9). Quem cobre os arbustos de folhagem e flores, senão Deus? Contudo, quando floresceu a vara do sacerdote Aarão, foi a divindade que se faz ouvir deste modo inusitado ao homem que duvidava (Nm 17,8). Para a geração e formação de todas as árvores e dos corpos de todos os animais a matéria-prima da terra é a mesma. Mas quem a faz a não ser aquele que ordenou que a terra a produzisse? (Gn 1,24). E quem com sua palavra governa e administra tudo o que criou? Mas quando transforma a mesma natureza fazendo da vara de Moisés uma serpente, instantânea e rapidamente, então se diz que houve milagre (Ex 4,3), isto é, mudança do ser, mas inusitada. Quem, pois, vivifica todos os seres viventes, senão aquele que, atendendo à necessidade do momento, deu uma vida efêmera àquela serpente?[10]

CAPÍTULO 6

A irregularidade do milagre

11b. E quem restituirá a vida aos cadáveres, quando os mortos ressurgirem, a não ser aquele que dá a vida aos corpos nos úteros maternos, para o nascimento dos mortais? Quando isso acontece de modo regular, por assim dizer, como o rio sem fim das coisas que passam, fluem, permanecem e depois passam das profundezas para a superfície, da superfície para as profundezas, dizemos que é natural. Quando, porém, tais acontecimentos se apresentam aos obsevadores em desusada mudança para servir de aviso aos homens, então, os denominamos milagres.

CAPÍTULO 7

Milagres e magia

12. Percebo aqui a pergunta que poderia ocorrer às inteligências débeis: por que podem esses milagres também ser feitos através de artes mágicas?[11] Pois os magos do faraó produziram também serpentes e coisas semelhantes (Ex 7,12). Mas é ainda mais digno de admiração como pôde falhar o poder dos magos, que foi capaz de fazer aparecer as serpentes, mas não se manifestou, por exemplo, no aparecimento das pequeninas moscas. Tratava-se de minúsculos mosquitos que afligiram o soberbo povo egípcio na terceira praga (Ex 8,13).

Quando os magos falharam, disseram: *O dedo de Deus está aqui* (Ex 8,15). O que dá a entender que nem mesmo os anjos rebeldes e as potestades aéreas, lançadas fora das moradas da pureza eterna e sublime às profundezas tenebrosas, como para um cárcere “sui

generis", por cujo poder as artes mágicas fazem alguma coisa, nada podem realizar se não lhes for dado do alto o poder necessário.

Esse poder é outorgado às vezes para enganar os que querem enganar, como foi dado contra os egípcios e mesmo contra os próprios magos, para que, iludidos em seu espírito, parecessem ser objeto de admiração, quando na realidade foram vencidos pela verdade de Deus. Outras vezes, esse poder é concedido como admoestação aos fiéis, para que não desejem fazer tais coisas como os exemplos a nós referidos pela autoridade das Escrituras; ou ainda, para que os justos tenham oportunidade de provar e manifestar sua paciência. Com efeito, foi pela enorme força de milagres visíveis que Jó perdeu tudo o que tinha, seus filhos e a própria saúde (Jó 1 e 2).

CAPÍTULO 8

O Criador e as artes mágicas

13. Não devemos acreditar que a matéria das coisas visíveis obedeça à vontade dos anjos decaídos. Obedece a Deus, do qual procede esse poder na medida que julga oportuno, permanecendo ele imutável no seu trono elevado e espiritual. A água, o fogo e a terra servem aos impuros e aos condenados e com esses elementos podem eles fazer o que querem, enquanto lhes for permitido por Deus.

Aos anjos maus não se pode dar o nome de criadores pelo fato de terem feito rãs e serpentes, quando os magos desafiaram Moisés, o servo de Deus, pois eles não as criaram. Encontram-se ocultas nos elementos corpóreos do mundo umas como que sementes de todas as coisas que vêm nascer com um corpo visível. Umas são perceptíveis a nossos olhos como quando se trata de frutos e de seres

animados; outras, porém, são sementes ocultas com as quais a água, por ordem de Deus, produziu os primeiros peixes e aves; e a terra, as primeiras plantas e os primeiros animais no seu gênero. Ainda não foram criados desses sêmens tantos seres a ponto de se esgotar a sua força fecundante. Muitas vezes, faltam as condições adequadas de temperatura que favoreçam sua eclosão, e suas espécies vêm então a se extinguir.

Assim, a pequenina muda é uma semente que, plantada na terra com os devidos cuidados, converte-se em árvore. A delicada semente dessa muda está num grão diminuto, mas perceptível, do mesmo gênero. A semente, porém, desse grão, embora não o possamos ver com os olhos, podemos, no entanto imaginá-la. Se não houvesse uma força nesses elementos, não nasceria muitas vezes da terra, como acontece, com o que aí não foi semeado; e nem nasceriam tão numerosos animais sem a cópula de machos e fêmeas, tanto na terra como na água; os quais, contudo, crescem e copulando dão novas crias, ainda que não tenham nascido da cópula de seus pais. As abelhas concebem não pela união sexual, mas recolhendo com a boca o sêmen espalhado pelo chão. O criador das sementes invisíveis é também o criador de todas as coisas, pois tudo o que nasce e se mostra a nossos olhos recebe de sementes invisíveis o princípio de seu desenvolvimento, e crescem no devido tamanho e recebem diferentes formas de acordo com as regras do princípio da criação.

Assim como não denominamos os pais criadores de homens e nem dizemos que os agricultores são criadores dos frutos da terra, embora Deus atue interiormente, utilizando-se dos movimentos humanos exteriores para criar essas coisas, do mesmo modo não se podem considerar criadores os anjos, sejam os bons sejam os maus, se devido à subtileza de seus corpos e sentidos conhecem as razões seminais desses elementos que nos são desconhe-

cidas e as distribuem ocultamente de acordo com as temperaturas adequadas. Favorecem assim a geração dos seres e aceleram seu crescimento.

Mas nem os anjos bons podem fazer essas coisas a não ser por ordem de Deus; nem os maus as fazem por maldade, a não ser na medida que Deus o permite. A malícia do iníquo torna perversa a própria vontade, mas não recebe um poder superior a não ser por justiça, para castigo próprio ou de outros; ou para a punição dos maus e a glória dos bons.

14. O apóstolo Paulo, distinguindo a ação de Deus, que intrinsecamente cria e produz, do trabalho das criaturas que atuam extrinsecamente, assim afirma, servindo-se da atividade agrícola como comparação: *Eu plantei, Apolo regou, mas era Deus quem fazia crescer* (1Cor 3,6). Portanto, como na vida somente Deus pode elevar nossa alma pela justificação, enquanto no exterior os homens podem pregar o Evangelho — e não somente os bons por meio da verdade, mas também os maus ocasionalmente (Fl 1,18) — assim é Deus quem cria ocultamente as coisas visíveis. E assim como se utiliza da agricultura para que a terra produza, Deus, na natureza das coisas por ele criadas, vale-se das atividades exteriores dos bons ou dos maus, dos anjos ou dos homens, de acordo com a sua vontade e as diferentes energias e utilidades por ele distribuídas.

Por tudo isso, não é certo dizer que os anjos maus, invocados nas artes mágicas, tenham sido os criadores das rãs e das serpentes; assim como não é exato afirmar que homens maus sejam os criadores dos frutos da terra, embora sejam estes o resultado do seu trabalho.

15. Podemos dizer o mesmo do patriarca Jacó. Não foi o criador das cores no seu rebanho pelo fato de ter posto varas listradas diante das fêmeas nos bebedouros no momento da concepção (Gn 30,25-43). Nem as ovelhas

foram criadoras da variedade de cores de seus cordeiros pelo fato de a visão em diversas cores ter-se entranhado nas suas almas ao deparar as varas de cores variadas, as quais, pela sua diversidade, influenciaram no corpo animado pelo espírito, igualmente influenciado. Assim se transmitiram as cores à vida embrionária dos fetos. Leis naturais fazem com que se influenciem mutuamente a alma no corpo ou o corpo na alma, leis estas existentes de modo imutável na sabedoria de Deus, impossível de se circunscrever em qualquer espaço ou lugar. Sendo a Sabedoria, não deixa, contudo, de atuar em tudo que é sujeito à mudança imutável, já que por ela tudo foi criado.[12]

O fato de terem nascido ovelhas de ovelhas e não varas, foi obra da inteligência imutável e invisível da sabedoria de Deus que tudo criou. O fato, porém, de que a cor se tivesse transmitido aos cordeiros concebidos, devido à variedade de cores das varas, foi obra da alma das ovelhas prenhes, influenciadas exteriormente pelos olhos e, interiormente, portadoras de uma regra para a formação do feto, que obedeceu à sua natureza, regra esta a elas comunicada pelo poder misterioso do seu Criador.

Muito, porém, já se falou e creio não ser necessário alongar mais sobre a força da alma na elaboração e mudança da matéria física. Basta recordar que essa força não se pode denominar criadora, pois toda causa mutável e sensível da substância e seu modo de ser, seu número e seu peso, fatores que determinam sua existência e natureza, devem-nos à Vida Inteligente e Imutável, que transcende todo o criado e atinge até os confins da terra.

Considerei oportuno lembrar o fato referente a Jacó e a seu rebanho, para que se entenda que, se o homem que colocou as varas não se pode denominar criador das cores nos cordeiros e cabritos, nem o podem a alma das mães que transmitiram a variedade de cores pela concepção de

acordo com sua natureza. Muito menos se podem denominar criadores das rãs e das serpentes os anjos maus, que se serviram dos magos do faraó para as fazer.

CAPÍTULO 9

Deus, causa primeira e universal

16. Uma coisa é, pois, criar e governar a criação como de um centro íntimo e sumo de todas as causas, o que pertence somente a Deus; outra coisa é realizar uma operação externamente de acordo com as forças e faculdades concedidas por ele, para que neste ou naquele momento, desta ou de outra maneira, se desenvolva o que ele criou. Todos os seres já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades.

Assim como as mães ficam grávidas de seus filhos, assim o cosmos está grávido de causas germinais.[13] Tais causas são criadas pela essência divina na qual nada nasce, nada morre, nada começa, nada deixa de existir. Não somente os anjos maus, mas também os homens maus, como já ensinei no exemplo da agricultura, podem utilizar as segundas, as quais, embora não sejam naturais, podem contudo ser empregadas de acordo com as leis da natureza. Assim, o que está escondido no seio da natureza, irrompe e de certo modo surge ao exterior, para o desenvolvimento das medidas, dos números e dos pesos que dele receberam ocultamente o qual dispõe todas as coisas com medida, número e peso (Sb 11,20).[14]

17. Não se pense diferentemente a respeito dos animais pelo fato de pertencerem a outra ordem e terem um

espírito de vida com possibilidade de desejar o que está de acordo com sua natureza e de rejeitar o que os prejudica. Veja-se a propósito o que muitos homens sabem: que as ervas, as carnes, os sucos ou os líquidos, em determinadas circunstâncias, enterrrados, pulverizados ou misturados, provocam o nascimento de certos animais. Quem ousaria arrogar-se o título de criador desses animais? Se mesmo os homens mais perversos podem saber de onde estes ou aqueles vermes ou moscas nascem, por que admirar se os anjos maus conhecem, pela subtileza de seus sentidos, os germes mais ocultos dos elementos de onde possam nascer rãs e serpentes e as fazem aparecer, não criar, usando de certos artifícios e aproveitando as oportunidades ambientais e propícias?

Não chegam, entretanto, a causar admiração as coisas que os homens fazem habitualmente. E os que se admiram do rápido crescimento dessas rãs e serpentes, pois surgiram de modo instantâneo, reparem como aqueles corpos são produzidos pelo homem de acordo com faculdades humanas. E o que faz com que os mesmos corpos se cubram de vermes em menos tempo no verão do que no inverno e nos lugares quentes mais rapidamente do que nos ambientes frios? Os homens, porém, aproveitam-se dessas circunstâncias com a mesma dificuldade com que lhes falta subtileza a seus sentidos; e a pouca mobilidade corporal que leva os seus membros terrenos e indolentes a agir. Daí que, para os anjos, o fato de aproveitarem as causas próximas dos elementos é mais fácil para realizarem tais obras com admirável rapidez.

18. No entanto, o criador de todas essas formas é somente aquele que é sua causa primeira. Pois ninguém o pode senão quem tem em suas mãos, como causa primeira, a medida, o número e o peso de todas as coisas. E esse é somente o único Deus Criador, por cujo poder os anjos

fazem o que lhes é permitido, mas não podem fazer o que não lhes é concedido. Não há outra explicação para o fato de os magos não terem conseguido fazer aparecer as pequeninas moscas; embora o tivessem com relação às rãs e serpentes, ou seja, porque se fez sentir o poder de Deus por meio do Espírito Santo, o que os próprios magos reconheceram ao dizer: o dedo de Deus está aqui (Ex 8,15).

O que os anjos podem fazer por sua natureza e o que não podem, em virtude de uma proibição divina, e o que não lhes é permitido mesmo na sua condição natural, ao homem é difícil verificar, e até impossível, a não ser por força daquele dom divino do qual faz menção o Apóstolo, ao dizer: *a outros é dado o discernimento dos espíritos* (1Cor 12,10). Sabemos, pois, que o homem pode andar, mas não o poderia se não lhe fosse permitido; mas não poderia voar, ainda que se lhe permitisse. Assim, os anjos maus podem fazer certas coisas, se lhes for permitido pelos espíritos superiores a eles, a mando de Deus; outras coisas não podem, também se lhes for permitido por esses espíritos. Não o permite aquele do qual se origina seu modo natural de agir, e o qual com freqüência não permite que os anjos façam muitas coisas, inclusive lhes tenha concedido o poder.

CAPÍTULO 10

A criatura na função de figura. A eucaristia

19. Os fenômenos que se sucedem no transcurso ordinário dos tempos na ordem natural, tais como o surgimento e o acaso dos astros, as gerações e a morte dos animais, as inumeráveis variedades de sementes e germes, as névoas e as nuvens, a neve e as chuvas, os relâmpagos e trovões,

os raios e o granizo, os ventos e o fogo, o frio e o calor e outros semelhantes, têm sua causa primeira na vontade de Deus. O mesmo se diga dos fenômenos que ocorrem raramente na mesma ordem natural, tais como os eclipses, o aparecimento de astros desconhecidos, os monstros, os terremotos e outros semelhantes, de alguns dos quais o salmo faz menção, ao dizer: *o fogo, o granizo, a neve, o gelo, o vento impetuoso* (Sl 148,8).

Para que ninguém pense que esses fenômenos acontecem por acaso ou devido a causas físicas ou espirituais independentes da vontade de Deus, o salmo acrescenta: *eles cumprem a sua palavra.*

Excetuados, porém, os fenômenos acima mencionados, há outros que, embora tenham origem na mesma matéria física, são considerados milagres ou sinais, e que são realizados para anunciar algo aos nossos sentidos da parte de Deus, ainda que a pessoa de Deus não esteja manifestada nesses fatos em que o Senhor Deus nos anuncia sua ação.[15] Quando se manifesta, revela-se às vezes na pessoa de um anjo, outras vezes em figura que não é a de um anjo, embora esteja a serviço dele. E quando se revela em figura que não é a de um anjo, assume às vezes um corpo já existente, algo modificado para a manifestação; outras vezes forma-se um corpo do qual se despoja logo após o cumprimento da missão. Assim acontece também quando os profetas fazem seus oráculos: algumas vezes proferem as palavras de Deus em nome próprio, conforme lhes foi permitido: *disse o Senhor,* ou: *isto disse o Senhor* (Jr 31,1.2) e expressões semelhantes. Outras vezes, sem esses preâmbulos, revestem-se de certo modo da própria pessoa de Deus, como nesta sentença: *Eu te instruirei, e ensinarei-te-ei o caminho que deves seguir* (Sl 31,8). Desse modo, não somente com palavras, mas também com fatos, impõe-se ao profeta a pessoa de Deus para significá-la e dela se servir no ministério da

profecia. Assim representava o papel mesmo de Deus aquele que dividiu seu manto em doze partes, das quais entregou dez ao servo de Salomão que deveria se tornar rei (1Rs 11,30.31). Umas vezes, para expressar o mesmo significado, foi assumida alguma coisa distinta do profeta e que existia entre as coisas terrenas, como aconteceu com Jacó ao despertar após a visão, considerando a pedra que tinha sob sua cabeça, como sagrada (Gn 28,18). Outras vezes são fabricadas figuras das quais, uma têm certo tempo de existência, como a serpente de bronze levantada no deserto (Nm 21,9), e como são também os livros escritos; outras vezes desaparecem ao se terminar a função, como acontece com o pão destinado a ser consumido no sacramento.[15]

20. Mas essas obras são do conhecimento dos homens, por serem obras suas, e podem merecer honra como coisas religiosas que são; não podem, porém, merecer admiração como se fossem milagres. O que é feito, no entanto, por meio de anjos, quanto mais difícil e desconhecido, mais causa admiração, embora para eles sejam ações conhecidas e fáceis por lhe serem próprias. Um anjo do Senhor fala a Moisés como se fosse a própria pessoa de Deus, dizendo: *Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó* (Ex 3,6). A Escritura, porém, já havia esclarecido antes: *Apareceu-lhe o anjo do Senhor* (ib. 3,2). Igualmente, um homem fala na pessoa de Deus, dizendo: *Ouve, meu povo, e eu te advertirei: ó Israel, se me ouvisses!... Eu sou o Senhor, teu Deus* (Sl 80,9.11). Em outra ocasião, como sinal, foi usada uma vara transformada depois em serpente pelo poder de um anjo (Ex 7,10). E ainda que o homem careça desse poder, uma simples pedra serviu como finalidade simbólica de Deus (Gn 28,18: o sono de Jacó, em Betel).

Há uma diferença notável entre a ação do anjo e a ação do homem. A do anjo desperta a admiração além da percepção, enquanto a do homem somente suscita a per-

cepção. Talvez, o significado de ambas seja o mesmo, mas os sinais são diferentes. É como se o nome de Deus estivesse escrito a ouro ou à tinta. Ora, se o ouro é mais precioso e a tinta mais vil, em ambos os casos, porém, o significado é o mesmo.

Embora tenham tido o mesmo simbolismo: a vara de Moisés, transformada em serpente, e a pedra de Jacó, onde adormeceu, esta é mais significativa do que as serpentes dos magos. Com efeito, a unção da pedra representa a Cristo na carne mortal, na qual foi ungido com o óleo da alegria de preferência a seus companheiros (Sl 44,8). A vara convertida em serpente por Moisés prefigurava o mesmo Cristo, mas feito obediente até à morte de cruz (Fl 2,8). Por isso, ele mesmo disse: *Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, a fim de que todo aquele que crer tenha nele a vida eterna* (Jo 3,14.15). Assim, os que olhavam para a serpente levantada no deserto não pereceram pelas picadas das serpentes (Nm 21,9). Pois ao dizer do Apóstolo: *Nosso velho homem foi crucificado com ele, para que fosse destruído este corpo de pecado* (Rm 6,6).

A serpente simboliza a morte, introduzida no mundo pela serpente do paraíso (Gn 3,5). É costume assim nos expressarmos, usando uma figura de retórica, em que se emprega a causa pelo efeito. Portanto, a vara transformada em serpente é Cristo destinado à morte.[17] Quando a serpente volta a ser vara, representa Cristo ressuscitado com seu corpo, que é a Igreja (Cl, 1,24). Isso acontecerá no fim dos tempos e é significado pela cauda da serpente que Moisés segurou com a mão para que ela voltasse a ser vara (Ex 4,4). Quanto às serpentes dos magos, significam os mortos deste mundo, os quais, se não crerem em Cristo e penetrarem em seu corpo como que por ele devorados, não poderão ressuscitar com Cristo.

A pedra de Jacó, como já foi dito, representa algo mais sublime que as serpentes dos magos, embora o feito dos magos tenha causado mais admiração. Contudo, isso não impede a compreensão dos sinais, pois como já dissemos, é como ser o nome de um homem escrito com ouro, e o de Deus, com tinta.

21. Quanto às nuvens e ao fogo, qual o mortal que possa saber como os anjos as formaram ou assumiram, para significar o que anunciavam? Ainda que se admita que o Senhor ou o Espírito Santo tenha se manifestado mediante essas figuras corpóreas, ninguém o sabe ao certo.

Assim é o que se passa com os neófitos.[18] Não sabem o que se coloca sobre o altar e é consumido na celebração do mistério de piedade, ignorando onde e como foi originariamente realizado. Nem realizam o motivo de ser recebido numa finalidade religiosa. E se não aprenderem por experiência própria ou alheia, caso não vejam essas espécies senão quando oferecidas e distribuídas nas celebrações sacramentais — a não ser que alguém com suma autoridade lhes ensinar de quem é aquele corpo e aquele sangue — pensarão que o Senhor apareceu aos olhos dos mortais naquelas mesmas espécies e que foi do lado transpassado dessas espécies que brotou aquele sangue (Jo 19,34).

Considero, porém, de muito proveito lembrar a debilidade de minhas forças e advirto a meus irmãos de se recordarem das suas, para evitarem que a fraqueza humana avance para além do que é seguro. Não tenho capacidade para penetrar com meus olhos, nem esclarecer com segurança de raciocínio, nem compreender com a força da inteligência a ponto de poder falar, como se fosse um anjo, um profeta, ou um apóstolo, sobre o modo como os anjos realizam tais prodígios ou antes, como Deus, do trono misterioso do seu sublime império os faz, por meio

de seus anjos — e até por meio dos anjos maus — seja permitindo, seja mandando, seja obrigando-os. Assim diz a Escritura: *Porque os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas providências; porque o corpo, que se corrompe, torna pesada a alma, e esta morada terrestre abate o espírito que pensa muitas coisas. E com dificuldade compreendemos o que há na terra, e com trabalho descobrimos o que temos diante dos olhos. Quem pode, pois, investigar as coisas do céu?* Mas prossegue e diz: *E quem poderá conhecer os teus desígnios, se tu não lhe deres sabedoria, e do mais alto dos céus não enviares o teu santo Espírito?* (Sb 9,14-17).[19] Por isso não investigamos o que há nos céus e em que gênero de coisas se encerram os seres angélicos pela sua dignidade e sua ação corporal. Firmado, porém, no Espírito de Deus, que nos foi enviado dos céus, e na sua graça derramada em nossa inteligência, ouso dizer confiadamente que nem Deus Pai, nem seu Verbo, nem o Espírito Santo, que são um só Deus, estão sujeitos à mudança e, por isso, não podem ser vistos por olhos humanos. Pois existem coisas que são mutáveis, embora não visíveis, como são os nossos pensamentos, a memória, a vontade e toda criatura não corpórea; mas tudo o que é visível está sujeito à mudança.

Eis porque a substância ou, melhor, a essência de Deus, pelo bem pouco que podemos entender sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, como não é de modo algum mutável, conclui-se que não seja de forma alguma visível por si mesmo.

CAPÍTULO 11

As aparições aos santos patriarcas. Dificuldades sobre o assunto. Aparição de Deus a Abraão e Moisés. Resumo do livro e assunto do seguinte

22. Fica portanto esclarecido que, quando Deus se manifestava de acordo com sua vontade e as diversas circunstâncias, todas as aparições aos patriarcas aconteceram por meio de elementos criados. Se desconhecemos como Deus atuou ao se servir dos anjos que lhe serviram de ministros sabemos, contudo, que foram efetuadas por meio de algum anjo. Afirmamos isso, não seguindo nossa própria opinião, para não parecermos muito entendidos, mas de acordo com nosso conhecimento relativo, outorgado por Deus, conforme a medida da fé (Rm 12,3), em virtude do qual cremos, e por isso falamos (2Cor 4,13).

Existe, com efeito, a autoridade das Escrituras divinas, das quais nossa inteligência não se deve desviar, assim como não deve, deixando de lado o sólido fundamento da Palavra de Deus, precipitar-se pelos despenhadeiros de suas conjeturas, onde não há o comando do próprio sentido humano e nem resplandece a clara luz da verdade.

Ao demonstrar a diferença entre a economia do Novo e do Antigo Testamento, conforme a congruência dos séculos e dos tempos, há um testemunho muito evidente na carta aos Hebreus esclarecendo que os anjos foram os autores não somente daquelas ações visíveis, mas também das palavras. Assim está escrito: *A qual dos anjos disse ele jamais: Senta-te à minha direita, até que eu reduza os teus inimigos a escabelo de teus pés? Porventura, não são todos eles espíritos servidores, enviados ao serviço dos que devem herdar a salvação?* (Hb 1,13.14).

Essa sentença revela não somente que todas aquelas coisas foram feitas por meio dos anjos, mas também que foram feitas a nosso favor, isto é, do povo de Deus, que

recebeu a promessa da vida eterna em herança. Assim está igualmente escrito na Carta aos Coríntios: *Estas coisas lhes aconteceram para servir de exemplo e foram escritas para a nossa instrução; a nós que nos encontramos no fim dos tempos* (1Cor 10,11). Em outro lugar, mostrando com conseqüência e clareza como naqueles tempos a palavra foi dirigida por meio de anjos, e agora por meio do Filho, diz: *Pelo que importa, observemos tanto mais cuidadosamente os ensinamentos que ouvimos para que não nos transviemos. Pois, se a palavra promulgada por anjos entrou em vigor, e qualquer transgressão ou desobediência recebeu justa retribuição, como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação?* E como se lhe perguntássemos de que salvação se trata, diz assim em seguida, indicando que se refere ao Novo Testamento, ou seja, à palavra dirigida não mais por meio de anjos, mas pelo Senhor: *Esta começou a ser anunciada pelo Senhor. Depois, foi-nos fielmente transmitida pelos que a ouviram, testemunhando Deus juntamente com eles, por meio de sinais, de prodígios e de vários milagres, e pelos dons do Espírito Santo, distribuídos segundo a sua vontade* (Hb 2,1-4).

23. Mas, alguém poderá perguntar: Por que está escrito: *disse o Senhor a Moisés,* e não: disse um anjo a Moisés? Respondo: quando, no tribunal, o oficial de justiça pronuncia palavras do juiz, não fica consignado nas atas: "O oficial disse", mas: "O juíz disse".[20] Assim também, quando fala o santo profeta, embora digamos: "O profeta disse", queremos dizer que são palavras do Senhor. E se dissermos: "O Senhor disse", não eliminamos o profeta, mas damos a entender quem falou por meio dele. Aliás com muita freqüência a Escritura mostra que o anjo é o Senhor e, mesmo falando o anjo, está dito do mesmo modo: "O Senhor disse", como já demonstramos. Mas por causa

daqueles que, quando a Escritura fala em anjo, querem entender o Filho de Deus, denominado anjo por um profeta, pelo fato de anunciar sua vontade e a do Pai, eu quis aduzir o testemunho claro dessa carta, onde não está escrito: "por meio do anjo", mas: *por meio de anjos*" (Hb 2,2).

24. Estêvão, nos atos dos Apóstolos, narra os fatos no mesmo estilo dos livros do Antigo Testamento, quando diz: *Irmãos e pais, escutai! O Deus da glória apareceu a nosso pai Abraão, ainda na Mesopotâmia* (At 7,2). Para evitar a interpretação de que o Deus da glória tenha aparecido na sua essência aos olhos dos mortais, diz em seguida que um anjo apareceu a Moisés: *Moisés fugiu e foi viver no estrangeiro na terra de Madiã, onde gerou dois filhos. Decorridos quarenta anos, apareceu-lhe um anjo no deserto do monte Sinai, na chama de uma sarça ardente. Moisés ficou admirado com esta visão. Como avançasse para ver melhor, fez-se ouvir a voz do Senhor: Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Todo trêmulo, Moisés não ousava olhar. Então disse-lhe o Senhor: Tira as sandálias de teus pés* etc. (At 7,29-33). Nesta passagem, chama anjo o Senhor ao mesmo Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, como está escrito em Gênesis.

25. Alguém dirá talvez que o Senhor apareceu a Moisés por meio de um anjo; e a Abraão, pessoalmente, por si mesmo? Não perguntemos a Estêvão; interroguemos o próprio livro, de onde Estêvão tirou esta narrativa. Acaso, porque está escrito: *e disse o Senhor Deus a Abraão* (Gn 12,1), e um pouco depois: *e o Senhor Deus apareceu a Abraão* (ib. 17,1), vamos concluir que as aparições não se deram por meio de anjos? Como em outro lugar diz de modo semelhante: *E o Senhor apareceu a Abraão no vale de Mambré, quando ele estava sentado à porta de sua tenda, no maior calor do dia,* acrescenta, porém, a seguir:

E tendo levantado os olhos, apareceram-lhe três homens (Gn 18,1.2). Já comentamos esse episódio (cf II, 10,19 e 11,20).

Como, pois, os meus opositores, renitentes em se levantarem das palavras para o sentido, ou em se despenharem facilmente do sentido para as palavras, poderão explicar que Deus apareceu na pessoa dos três homens, se não reconhecem que essas personagens eram anjos, conforme no-lo ensina o contexto? Acaso, pelo fato de não se dizer que um anjo lhe falou ou apareceu, atrever-se-ão a afirmar que a Moisés a aparição e a voz era por meio de um anjo, já que assim está escrito, mas a Abraão foi Deus na sua essência que apareceu e falou, pois não se faz nenhuma menção de anjo? Mas o que diriam se não se falasse de anjo, mesmo na visão de Abraão? Pois assim reza a Escritura ao dizer que o patriarca se dispôs a imolar o filho: *Passado isto, tentou Deus a Abraão, e disse-lhe: Abraão, Abraão! Ele respondeu: Aqui estou. E Deus disse-lhe: Toma Isaac, teu filho único, a quem amas, e vai à terra da visão, e aí o oferecerás em holocausto sobre um dos montes, que eu te mostrar*. Está claro que aqui se faz menção de Deus e não de anjo. Mas um pouco depois a Escritura diz: *E estendeu a mão, e pegou no cutelo, para imolar seu filho. E eis que o anjo do Senhor gritou do céu, dizendo: Abraão, Abraão! E ele respondeu: Aqui estou. E* (o anjo) *disse-lhe: Não estendas a tua mão sobre o menino e não lhe faças mal algum* (Gn 22,1.2; 10,12).

O que respondem a isso? Dirão, talvez, que Deus mandou que imolasse Isaac e que o anjo o proibiu, obedecendo o patriarca ao anjo que o poupa contra o preceito de Deus que ordenara a imolação? É risível e absurda esta interpretação. A Escritura, porém, não dá lugar a esse grosseiro e inaceitável sentido, ao acrescentar: *Agora conheci que temes a Deus, e não perdoaste a teu filho único por amor de mim* (ib. 22,12). O que significa por amor de

mim, senão por amor àquele que ordenara imolar? O Deus de Abraão é idêntico ao anjo, ou é Deus que lhe falava por meio do anjo? Veja a seqüência. Embora esteja claramente enunciado o anjo, considere o que o texto acrescenta: *Abraão levantou os olhos e viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os espinhos e, pegando nele, o ofereceu em holocausto em lugar de seu filho. E chamou aquele lugar: o Senhor viu. Donde até ao dia de hoje se diz: O Senhor apareceu no monte* (ib. 22,13,14). Assim como um pouco antes Deus dissera por meio do anjo: *Agora conheci que temes a Deus.* Não se entendam estas palavras como se então Deus tivesse conhecido, mas no sentido de que ele fez com que Abraão ficasse ciente das forças de seu coração, a ponto de estar disposto a imolar seu filho único para obedecer a Deus. Trata-se de um modo de expressar em que se toma a causa pelo efeito, como quando se diz que o frio é indolente, porque nos torna preguiçosos. Assim, foi afirmado que Deus conheceu, porque fez Abraão conhecer; o qual ficaria desconhecendo a firmeza de sua fé, se não tivesse passado por aquela prova. Por isso, Abraão denominou aquele lugar: *o Senhor viu*, isto é, porque se deixou ver. Pois, está escrito em continuação: *donde até hoje se diz: o Senhor apareceu no monte.* O anjo é aqui chamado Senhor, por quê? Porque o Senhor fala por meio de um anjo. Na seqüência, o anjo fala em tom profético e manifesta que Deus fala por ele, ao dizer: *E segunda vez chamou o anjo do Senhor a Abraão do céu, dizendo: Por mim mesmo jurei, diz o Senhor: porque fizeste tal coisa e não poupaste teu filho único por amor de mim,* etc. (ib. 22,15.16). Essas palavras: *Isto diz o Senhor*, mostram aquele por quem o Senhor fala e costumam ser usadas também pelos profetas.

O Filho de Deus que dizia do Pai: *diz o Senhor*, será ele apenas um anjo do Pai? Não percebem os adversários que, no caso afirmativo, complicam-se no referente aos

três homens que apareceram a Abraão, dos quais foi dito previamente: *E o Senhor apareceu-lhe?* (Gn 18.1). Por serem denominados homens, não seriam talvez anjos? que leiam Daniel onde está posto: *Eis que Gabriel, aquele varão...* (Dn 9,21).

26. Mas, por que não me ponho logo a fechar suas bocas com outro testemunho evidente e de peso, onde não se trata de anjo no singular nem de homens no plural, mas simplesmente de anjos, por meio dos quais não se trasmitiu uma palavra qualquer, mas foi dada a própria Lei? Ora, ninguém certamente duvida tenha ela sido outorgada por Deus a Moisés, para submeter o povo de Israel, e que o tenha sido por anjos. Eis como fala Estêvão: *Homens de dura cerviz, incircuncisos de ouvido e coração, vós sempre resistis ao Espírito Santo! Como foram vossos pais, tais sois vós! A qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Mataram os que prediziam a vinda do Justo, aquele mesmo do qual agora fostes traidores e homicidas, vós que recebestes a Lei por ministério dos anjos e não a observastes* (At 7,51-53).

Há testemunho mais evidente do que esse? Há argumento mais decisivo por sua autoridade? Pelo ministério dos anjos, pois, a Lei foi dada ao povo, mas por ela se preparava e se preanunciava a chegada do Senhor Jesus Cristo, representado de maneira admirável e inefável na pessoa dos anjos, por cujo ministério o povo recebia a Lei. Por isso, diz o Evangelho: *Se crêsseis em Moisés, haveríeis de crer em mim, porque foi a meu respeito que ele escreveu* (Jo 5,46).

Portanto, por meio de anjos o Senhor então falava; por meio de anjos, igualmente o Filho de Deus, futuro mediador entre Deus e os homens, da descendência de Abraão, preparava a sua chegada, para encontrar os que o receberiam, confessando-se culpados, pois que a Lei não

observada fizera deles transgressores. Daí, o dizer do Apóstolo aos gálatas: *Para que então a Lei? Foi posta por causa das transgressões, até que viesse a descendência, a quem tinha sido prometida a promessa, e foi promulgada por meio dos anjos, pela mão de um Mediador* (Gl 3,19), isto é, promulgada com a ajuda dos anjos, mas por meio de sua própria mão. Pois, ele não nasceu por condição natural, mas por seu próprio poder.

Atesta outra passagem que o Apóstolo não se refere a algum mediador dentre os anjos, mas ao próprio Senhor Jesus Cristo na sua condição mortal a qual se dignou revestir: *Há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, um homem: Cristo Jesus* (1Tm 2,5). Daí, aquela Páscoa que constituiu na imolação do cordeiro (Ex 12); daí, todas aquelas figuras de Cristo que havia de vir na carne e padecer, e depois ressuscitar, e que estavam na Lei pela boca dos anjos.

Nas pessoas dos anjos estavam representados o Pai, o Filho e o Espírito Santo, algumas vezes só o Pai, outras, o Espírito Santo ou o Filho e, finalmente em outras, Deus sem distinção de pessoas, que apareciam em formas visíveis e sensíveis, servindo-se de uma criatura, não na sua essência, a qual, para ser contemplada, é preciso purificar os corações por meio dessas realidade todas, que os olhos vêem e os ouvidos escutam.

27. Na minha opinião, considero suficiente o que foi discutido e demonstrado até aqui, de acordo com nossa capacidade, e o que nos propusemos mostrar neste livro. Constou, pela probabilidade de meus raciocínios de criatura humana ou, melhor, o quanto pude, e pela autoridade inconsussa dos testemunhos divinos das santas Escrituras que, quando se dizia que Deus aparecia aos antigos patriarcas antes da encarnação do Salvador, aquelas vozes e aquelas figuras eram obras de anjos. Ora falassem

ou fizessem algo em nome de Deus, como mostramos ser costume entre os profetas, ora assumissem a forma de alguma criatura que não lhes era própria, mediante a qual Deus se mostrava simbolicamente aos homens. A Escritura nos ensina com muitos exemplos que este último tipo de símbolo não foi omitido sequer entre os profetas.[21]

Resta-nos agora considerar se o Senhor, ao nascer da Virgem; e o Espírito Santo, ao descer na forma corporal de uma pomba (Mt 3,16) e manifestar-se no dia de Pentecostes depois da ascensão do Senhor, em línguas de fogo no meio do ruído de um vento impetuoso (At 2,1-4), se não é o Verbo mesmo de Deus que apareceu aos sentidos corporais e mortais na sua essência, pela qual possui igualdade e coeternidade ao Pai. Se tampouco não é o Espírito do Pai e do Filho que apareceu em sua essência pela qual possui igualdade e coeternidade com um e outro. Mas sim, um ser criado, capaz de revestir essas formas e de se manter nelas. Trata-se, pois, de ver que diferença existe entre as manifestações de que acabamos de falar e as propriedades do Filho de Deus e do Espírito Santo, apesar da intervenção de criaturas visíveis. Trataremos essa questão em outro volume, o que será mais cômodo.

LIVRO IV

— Explicação da missão do Filho de Deus (sua morte pelos pecadores: um sinal de seu amor; sua vinda na carne: uma oferta de meios de salvação).
— A única morte de Cristo, salvação dupla para o homem.
— Dissertação sobre o número seis.
— Cristo, único Mediador.
— Igualdade e desigualdade do Filho e do Espírito Santo.

PRÓLOGO

A ciência de Deus

1. O gênero humano sói ter em grande estima a ciência das coisas da terra e as do céu. Levam, entretanto, grande vantagem aqueles que preferem o conhecimento de si mesmos ao dessas ciências. É mais digna de louvor a alma que tem consciência de sua debilidade do que aquela que não a tendo esquadrinha o curso dos astros com afã de novos conhecimentos; e mesmo no caso de os conhecer, ignora qual o caminho da salvação e da verdadeira segurança. Aquele, porém, que inflamado pelo calor do Espírito Santo, já despertou para Deus e reconheceu no amor divino sua própria vileza, desejando encontrar o caminho para ele, e não podendo, reflete sobre si mesmo sob as divinas luzes, encontra-se a si mesmo e percebe que a própria debilidade não pode ser comparada à pureza de Deus. Por isso, considera-se feliz ao chorar e suplicar ao Senhor que dele se compadeça mais e mais até conseguir despojá-lo de toda miséria. E ora com confiança, após receber gratuitamente o penhor da salvação mediante o

único Salvador e iluminador dos homens. Ao que assim procede e chora, a ciência não incha, porque a caridade edifica (1Cor 8,1). Antepôs a Ciência à ciência; preferiu conhecer sua própria limitação a conhecer as barreiras do mundo, os fundamentos da terra e o cimo dos céus. Entregando-se a essa Ciência, foi dominado pela nostalgia (Eclo 1,18), a nostalgia do peregrino com ânsias de chegar à sua pátria para junto de seu bendito Criador e Deus.

Senhor meu Deus, se como membro do gênero humano e da família de teu Cristo, gemo entre os teus pobres, dá-me de teu pão para o partir com os homens que não sentem fome nem sede de justiça (Mt 5,6), pois consideram-se saciados e vivendo na fartura.

Saciaram-se com as próprias ilusões e não com a tua verdade, da qual se desviaram recusando-a, para sucumbirem na vaidade. Certamente, eu tenho experiência de quantas fantasias é capaz de criar o coração humano! Ora, o que é meu coração a não ser um coração humano?

Mas eis o que peço ao Deus do meu coração: não permita que nestes meus escritos nenhuma de minhas fantasias substitua a certeza e a sólida verdade; mas que do Senhor proceda para estas linhas tudo o que puder vir por meio de mim. Assim, a aura da sua verdade se derrame sobre mim, esteja excluído para longe de seus olhos (Sl 30,23) e que mesmo de longe tente voltar pelo caminho traçado pela divindade de seu Unigênito através de sua humanidade. Enquanto me é lícito quero beber dessa Verdade na qual nada vejo de mutável, nem quanto ao espaço nem quanto ao tempo, como acontece com os corpos; nem mutável quanto ao tempo, e com referência a lugar, como acontece com os pensamentos de nossa mente; nem exclusivamente mutável quanto ao tempo, sem imagem alguma de lugar, como são os raciocínios de nossa inteligência.

Com efeito a esssência de Deus, pela qual ele existe, nada tem de mutável, nem em sua eternidade, nem em sua verdade, nem em sua vontade. Porque nele a verdade é eterna, e eterno o seu amor; nele o amor é verdadeiro e verdadeira a sua eternidade; nele a eternidade é amável e amável a sua verdade.[1]

CAPÍTULO 1

A perfeição no conhecimento da própria fraqueza. O Verbo encarnado, luz em nossas trevas

2. Ainda que exilados do gozo imutável, não fomos entretanto dele excluídos e privados a ponto de não podermos procurar a eternidade, a verdade e a felicidade nas coisas mutáveis e temporais, pois não queremos morrer, nem ser enganados, tampouco ser pertubados. Deus nos envia sinais adequados ao nosso caráter de peregrinos os quais nos advertem que não se encontra aqui embaixo o que procuramos, mas que devemos dirigir-nos desta terra para aquele lugar ao qual tendemos. Se assim não fosse não perseguiríamos aquelas realidades.[2]

Antes de mais nada, devemos convercer-nos a nós mesmos do quanto Deus nos ama para não perdermos o empenho de nos elevar até ele, deixando-nos levar pela desesperança. Era mister que ele nos mostrasse o que éramos quando nos amou, para que, não nos orgulhando de nossos méritos, dele nos afastássemos e mais desfalecessem as nossas forças. Tratou-nos pois de tal modo que pudéssemos progredir pela sua fortaleza na virtude da caridade e esta se aperfeiçoasse na fraqueza da humildade.[3]

É o que está indicado no salmo, onde se lê: *Ó Deus, tu enviaste uma chuva gratuita sobre a tua herança; e, estando esta extenuada, a reanimaste* (Sl 67,10)."Chuva

gratuita" quer dizer a sua graça, concedida gratuitamente e não em atenção a nossos merecimentos; daí a denominação "graça".[4] Ele no-la deu não em atenção à nossa dignidade, mas porque foi de sua vontade. Cientes disso, não depositaremos em nós toda confiança, pois isto significa tornar-nos fracos. Contudo, fortalece-nos aquele que disse ao apóstolo Paulo: *Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder* (2Cor 12,9). Era mister que os homens se convencessem do quanto Deus nos amou e do que éramos quando nos amou: o "quanto", para que não nos desesperemos; e "o que éramos", para não nos ensoberbecermos.[5]

O Apóstolo esclarece essa passagem, ao dizer: *Mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando ainda éramos pecadores. Quanto mais, então, agora, justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Pois, se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais agora, uma vez reconciliados, seremos salvos pela sua vida* (Rm 5,8-10). E em outro lugar: *Depois disto, que nos resta a dizer? Se Deus está conosco, quem estará contra nós? Quem não poupou o seu próprio Filho, e o entregou por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?* (ib. 8,31.32). O que a nós é anunciado como realidade, aos antigos justos o foi como promessa, para que a mesma fé lhes mostrasse a fraqueza humilhando-os, e em sua fraqueza fossem fortalecidos.

3. É um só o Verbo de Deus que tudo criou e que é a verdade imutável. Por isso, nele, principalmente e de modo imutável, estão todas as coisas, não somente as que agora existem no universo, mas as que existiram e as que existirão. Melhor dizendo: nele não existiram, nem existirão, mas apenas existem; e tudo é vida, e tudo é unidade, e quanto mais unidade, mais perfeita é a vida. Desse

modo, tudo por ele foi criado, e tudo o que existe é vida nele, mas a Vida não foi criada, pois no *princípio* o Verbo não foi criado, mas *era Verbo junto de Deus e o Verbo era Deus, e tudo por ele foi criado* (Jo 1,1). Todas as coisas não teriam sido feitas por ele, se ele não existisse antes de todas as coisas e se não fosse a Vida incriada.

Entre as coisas criadas por ele, também o seu corpo, que não é a Vida, não teria sido feito por ele, se nele já não fosse vida, antes de ser feito. *O que foi criado*, já era *vida nele,* e não uma vida qualquer, pois a alma é a vida do corpo, mas foi criada, e por isso é mutável. E quem a criou, senão o Verbo imutável? Pois, *tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito de tudo o que existe.* Portanto, *o que foi feito,* já *era vida nele,* e não qualquer vida, mas *a vida era a luz dos homens:* luz das inteligências racionais, as quais estabelecem a diferença entre os homens e os animais e pelas quais são homens. Não era, portanto, uma luz corpórea, como a luz da carne, a que brilha no céu ou a que é acesa nas fogueiras da terra; nem a luz dos seres humanos ou dos animais, inclusive dos menores vermes. Todos esses seres vêem essa luz corpórea, mas aquela Vida era a luz dos homens, e não está longe de nós, pois nela temos a vida, o movimento e o ser (At 17,27.28).

CAPÍTULO 2

A encarnação e o conhecimento da verdade

4. *E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam* (Jo 1,5). As trevas são as mentes dos homens insensatos, cegadas pelas más concupiscências e pela infidelidade. *Foi para as curar e sarar*[6] que *o Verbo,* pelo qual tudo foi feito, *se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo,

isto é, àquela vida que é a luz dos homens.[7] A imundície de nossos pecados tornava-nos menos idôneos ou totalmente inábeis a essa participação. Devíamos, portanto, ser purificados. Ora, a única purificação eficiente para os iníquos e os soberbos é o sangue do justo e a humildade de Deus.[8] Para chegarmos à contemplação de Deus — o que não podemos conseguir pela natureza — devíamos ser purificados por aquele que se fez o que somos por natureza, e o que somos pelo pecado. Com efeito, não somos Deus por natureza; somos homens; e não somos justos devido ao pecado. Assim, Deus feito homem justo, intercede junto a Deus pelo homem pecador. Se o pecador não se coaduna com o justo, há contudo harmonia entre o homem e homem. Acrescentando pois a nossa semelhança de sua humanidade o Filho de Deus despiu-nos da dessemelhança de nosso pecado. E tornando-se participante de nossa mortalidade, fez-nos participantes de sua divindade.[9]

A morte do pecador, merecida pela condenação, foi expiada pela morte do justo, dádiva de sua misericórda. Assim, a simplicidade de Deus harmonizou-se com nossa duplicidade. Em toda união, ou se for melhor dizer, em toda harmonia na criação, é de imenso valor essa concordância, conciliação ou correspondência, ou que se empregue outro termo mais adequado que signifique a relação do uno com o duplo. Quis referir-me com essa concordância ao que os gregos denominam "*armonía*", termo este que só agora me ocorre. Mas não é esta a ocasião para discorrer sobre a importância dessa concordância do simples com o duplo, a qual se encontra em nós e forma parte de nossa natureza. E por quem foi em nós inserida, senão por aquele que nos criou? É-nos tão infusa essa harmonia que até os ignorantes a percebem quando cantam ou ouvem cantar. Pois ela harmoniza as vozes agudas e graves de tal modo que na sua falta, muito se ofende não somente a arte, da qual não há muitos peritos, mas

também o próprio sentido da audição. Para demonstrá-lo seriam necessárias longas dissertações, mas por outro lado essa harmonia pode facilmente ser percebida pelo próprio ouvido de quem conhece a arte de tocar um monocórdio.[10]

CAPÍTULO 3

A única morte de Cristo e nossa dupla morte e ressurreição

5. Urge explicar agora, na medida que Deus o permitir, como o "um" em nosso Senhor Jesus Cristo se harmoniza com a nossa duplicidade e como nos dispõe para a salvação. Nenhum cristão duvida que nós morremos na alma e no corpo: na alma, pelo pecado, e no corpo, como pena do pecado e, portanto, por causa do pecado. A ambas as realidades, ou seja, à alma e ao corpo, tornavam-se necessários o remédio e a ressurreição para renovar para melhor o que se deteriorara.

A morte da alma é a impiedade e a morte do corpo a corruptibilidade, pois causa a separação da alma de seu corpo. Assim como a alma pelo abandono de Deus morre, também o corpo morre pelo abandono da alma. A alma torna-se insensata, e o corpo, exânime. A alma ressuscita pela penitência e no corpo ainda mortal a renovação da vida tem início pela fé, pela qual se acredita naquele que justifica o ímpio (Rm 4,5), fortalece-se e cresce dia a dia pelos bons costumes, à medida que mais e mais se renova o homem interior (2Cor 4,16).

O corpo, porém, que é o homem exterior, quanto mais duradoura sua vida, mais e mais se corrompe pela idade, pelas doenças ou devido aos sofrimentos, até chegar às últimas, por todos denominada, como morte. Sua ressur-

reição, contudo, é adiada para o fim dos tempos, quando nossa justificação alcançar a plenitude de modo inefável. Então, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal qual é (1Jo 3,2). Mas agora, enquanto o corpo corruptível é um peso para a alma (Sb 9,15) e a vida humana é tentação contínua sobre a terra (Jó 7,1), nenhum vivente é justo na presença de Deus (Sl 142,2) em comparação à justiça, que nos equiparará aos anjos e à glória que se revelará em nós.

Sobre a diferença entre a morte da alma e a do corpo, não há necessidade de invocar muitos testemunhos, pois a mostrou o Senhor numa única frase, quando disse: *Deixai que os mortos sepultem seus mortos* (Mt 8,22). O corpo morto deve ser sepultado, mas ele quis dar a entender que os sepultadores estavam mortos na alma pelo pecado e sua infidelidade. São despertados dessa morte quando ouvem: *Ó tu, que dormes, desperta e levanta-te de entre os mortos, que Cristo te iluminará* (Ef 5,14).

O Apóstolo censura tipo semelhante de morte ao falar sobre uma viúva: *Mas aquela que só busca prazer, se vive, já está morta* (1Tm 5,6). Por isso, costuma-se dizer da alma antes ímpia, agora santa, que ressuscitou da morte pela justiça da fé e está viva. O corpo, porém, há de morrer não somente pela separação da alma, o que acontecerá, mas pela sua extrema fraqueza de carne e sangue, conforme uma passagem da Escritura. É o Apóstolo quem diz: *O corpo está morto pelo pecado, mas o espírito é vida pela justiça* (Rm 8,10). Ora, essa vida é resultado da fé, pois o justo vive da fé (ib. 1,17). Mas, o que diz ele em seguida? *E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos dará vida também aos vossos corpos mortais, através de seu Espírito que habita em vós*" (Ib 8,11).

6. Portanto, à nossa dupla morte nosso Salvador aplica sua única morte e para levar a efeito nossas duas ressur-

reições, antepôs e propôs como sacramento e exemplo sua única ressurreição[11] Pois ele não foi pecador e ímpio para necessitar de renovação em seu homem interior, como se seu espírito fosse morto e que lhe fosse preciso retornar à vida da justiça por uma espécie de penitência. Revestido, porém, da carne mortal e morrendo apenas como homem e como homem ressurgindo, sua única morte ajustou-se a nossa dupla morte, visto que nela se realiza o sacramento do homem interior e o exemplo de homem exterior.[12]

Com efeito, foi para servir de sacramento a nosso homem interior e para significar a morte de nossa alma que se levantou aquela voz no salmo e na cruz: *Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?* (Sl 21,1 e Mt 27,46). A essa voz ajustam-se bem as palavras do Apóstolo: *Sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado* (Rm 6,6). Ora, a crucificação do homem interior é constituída pela dor da penitência e pela salutar mortificação da continência. É por essa morte que se destrói a morte da impiedade na qual Deus nos deixou. Portanto, por essa crucificação é aniquilado o corpo de pecado, para que não entreguemos nossos membros ao pecado como armas da injustiça (ib. 6,13). Pois, se o homem interior se renova dia a dia, é porque era velho antes da renovação. No interior, com efeito, realiza-se o que diz o mesmo Apóstolo: *Despojai-vos do homem velho e revesti-vos do novo,* o que em seguida explica: *Por isso, abandonai a mentira e falai a verdade* (Ef 4,25). Como, porém, abandonar a mentira senão no interior, para que habitar possa no monte santo de Deus aquele que fala a verdade no seu coração? (Sl 14.1.3).

A ressurreição do corpo do Senhor diz respeito ao sacramento da nossa ressurreição interior; é o que está explícito quando ele disse àquela mulher depois da ressurreição: *Não me toques, pois ainda não subi ao Pai* (Jo

20,17). Concordam com esse mistério as palavras do Apóstolo: *Se, pois, ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde o Cristo está sentado à direita de Deus. Pensai nas coisas de Deus* (Cl 3,1-2). Não reter a Cristo enquanto não subir ao Pai significa, pois, não sentir de Cristo segundo a carne.

A morte de Cristo na carne é o modelo da morte de nosso homem exterior, pois tendo em vista essa morte, exortou seus servos a não temerem os que matam o corpo, mas não podem matar a alma (Mt 10,28). Por isso, diz o Apóstolo: *Completo na minha carne o que falta das tribulações de Cristo* (Cl 1,24). E ao modelo da ressurreição de nosso homem interior relaciona-se a ressurreição do corpo de Cristo, pois disse aos apóstolos: *Tocai-me e entendei que um espírito não tem carne nem ossos, como estais vendo que eu tenho* (Lc 24,39). E um dos discípulos, tocando as suas cicatrizes, exclamou dizendo: *Meu Senhor e meu Deus*! (Jo 20,28). E com o aparecimento do seu corpo em toda integridade ficou demonstrada a realização daquelas palavras em que, exortando os seus, dissera: *Nem um só cabelo de vossa cabeça se perderá* (Lc 21,18).

Com efeito, por que diz ele primeiramente: *Não me toques, pois ainda não subi ao Pai* (Jo 20,17), e se deixa tocar pelos discípulos antes de subir ao Pai, senão porque na primeira vez insinuava-se o sacramento do homem interior e depois se apresentava o modelo do homem exterior? Haverá alguém tão ignorante e tão avesso à verdade que chegue a dizer que se deixou tocar pelos homens antes de subir e pelas mulheres tão-somente depois de subir?

Tendo em vista esse modelo de nossa futura ressurreição no corpo, na qual Cristo nos precedeu, é que diz o Apóstolo: *Como primícias, Cristo; depois, aqueles que pertecem a Cristo* (1Cor 15,23). Falava, pois, nessa passagem da ressurreição do corpo; e, como confirmação, diz

também: *Transfigurará o nosso corpo humilhado, conformando-o a seu corpo glorioso* (Fl 3,21).

Portanto, a única morte de nosso Salvador serviu de remédio para as nossas duas mortes. E sua única ressurreição garantiu-nos as duas ressurreições, pois seu corpo em ambas as realidades, ou seja, na morte e na ressurreição, foi apresentado como o remédio adequado ao sacramento do nosso homem interior e ao modelo do homem exterior.

CAPÍTULO 4

Perfeição do número seis. Círculo senário do ano.

7. A relação de um para dois tem sua origem no número três. Com efeito, um mais dois são três, mas o total dos ditos números faz-nos chegar a seis, já que um mais dois, mais três, são seis. Afirma-se que esse número é perfeito porque é completo em suas partes. Encerra em si as três partes: a sexta e a terceira partes e a metade, e nele não existe outra parte equivalente a estas. Sua sexta parte é a unidade; a terceira equivale a duas; e a metade, a três. O um, o dois e o três integram o seis.[13]

A Sagrada Escritura insinua essa perfeição principalmente pela fato de Deus ter feito todas as suas obras em seis dias e no sexto dia ter criado o homem à sua imagem (Gn 1,27). E na sexta era do gênero humano veio o Filho e se fez filho do homem para nos renovar à imagem de Deus. Atualmente vigora essa era, quer se distribuam os anos em milênios, quer acompanhemos, como fazem as divinas Escrituras, as fases dos tempos memoráveis e insignes. Desse modo, a primeira era abrange de Adão a Noé; a segunda, até Abraão; e assim por diante, como o evangelista Mateus as distingue: de Abraão a Davi, de

Davi até o desterro para a Babilônia e deste evento até o parto da Virgem (Mt 1,17). Estas três eras somadas às outras duas perfazem cinco. Conseqüentemente, o nascimento do Senhor deu início à sexta era, na qual vivemos e se estenderá até o fim ignorado dos tempos.[14]

Sabemos que o número seis, com base na mesma divisão em três partes, é figura do tempo em geral da qual a primeira parte consideramos o período antes da Lei; a segunda, sob a Lei; e a terceira, sob a Graça.[15] Nesta última, recebemos o sacramento da renovação, para que, restaurados no fim dos tempos pela total ressurreição da carne, sejamos curados de toda fraqueza não só do corpo, como também da alma. Aquela mulher corcunda por obra de satanás, uma vez curada e endireitada pelo Senhor (Lc 13,1-13), é figura da Igreja. É a respeito desses inimigos ocultos que a voz do salmo se lamenta, quando diz: *Ficou encurvada a minha alma* (Sl 56,7). A mulher estava enferma há dezoito anos, o que equivale a três vezes seis. Os meses correspondentes a dezoito anos estão contidos no cubo de seis, ou seja, seis vezes seis, vezes seis. Está igualmente no Evangelho, um pouco antes, o caso da figueira condenada pelo terceiro ano de esterilidade. Mas o viticultor intercedeu por ela, para que fosse poupada mais um ano, passado o qual seria mantida, se produzisse frutos; caso contrário, seria arrancada (Lc 13,6-9). Os três anos relacionam-se com a distribuição em três partes, e os meses dos três anos perfazem o quadrado de seis, o que vem a ser seis vezes seis.

8. Um ano, integrado por doze meses, cada um com trinta dias (conforme o estabelecido pelos antigos, após a observação do ciclo lunar), contém também o número seis. O valor que tem o seis na primeira ordem dos números, que vai da unidade ao dez, tem-no o número sessenta na segunda ordem, que parte da dezena até cem. Portanto,

sessenta dias que são a sexta parte do ano. O seis da primeira ordem multiplica-se pelo número da segunda série, ou seja, seis vezes sessenta, e temos como resultado trezentos e sessenta, correspondentes aos dias dos doze meses. Mas assim como o ciclo lunar deu origem a um mês *para os homens, assim o ciclo solar determina o ano.* Faltam porém, cinco dias e um quarto de dia para que o sol conclua o movimento de translação e se complete um ano. Quatro quartos fazem um dia, que é preciso intercalar a cada quatro anos, chamados bissextos, para se evitar a desorganização na ordem dos tempos. E se considerarmos esses cinco dias e um quarto de dia, o número seis tem aí grande importância. Primeiramente porque, como muitas vezes acontece que a parte é tomada pelo todo, já não são cinco dias, mas seis, considerando-se o quarto de dia por um dia inteiro. Em segundo lugar porque os cinco dias *são a sexta parte do mês, e o quarto do dia tem seis horas.* O dia completo, isto é, com a noite, são vinte e quatro horas, cuja quarta parte, o quarto do dia, é formada de seis horas. Assim, no curso do ano, o número seis é da máxima importância.[16]

CAPÍTULO 5

O número seis na formação do corpo de Cristo e na edificação do templo de Jerusalém

9. Pode-se dizer, com muito fundamento, que o número seis equivale a um ano na formação do corpo de Cristo, simbolizado no templo destruído pelos judeus o que o Senhor se comprometia a ressucitar em três dias. Disseram os judeus: *Quarenta e seis anos foram precisos para se construir este templo* (Jo 2,19). E quarenta e seis vezes seis perfazem duzentos e setenta e seis. Este número

perfaz nove meses e seis dias, tempo este, como se fossem dez meses, que representa a duração da gravidez das mulheres. Não porque todas cheguem ao sexto dia depois dos nove meses, mas porque a perfeição do corpo de Cristo exigia, para seu parto, o total dos dias, conforme a Igreja ensina pela tradição recebida dos antigos. Existe a crença de que ele foi concebido a 25 de março e no mesmo dia sofreu a paixão. Assim o sepulcro novo onde foi colocado, onde ninguém havia sido sepultado e nem haveria de ser (Jo 19,41), é como o seio virginal onde foi concebido e onde sêmen algum humano foi depositado.[17] Diz a tradição que nasceu no dia 25 de dezembro. Portanto, de 25 de março a 25 de dezembro contam-se duzentos e setenta e seis dias, número em que é o seis repetido quarenta e seis vezes.[18]

Nesse número de anos foi construído o templo, porque nesse número multiplicado por seis adquiriu a perfeição o corpo de Cristo que, destruído na paixão, ressuscitou três dias depois. *Falava, pois, do templo de seu corpo* (Jo 2,21), conforme o declara com evidência e com firmeza o testemunho evangélico, que diz: *Pois, como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim ficará o Filho do homem três dias e três noites no seio da terra* (Mt 12,40).

CAPÍTULO 6

O tríduo da ressurreição e a relação da unidade com o duplo

10. A Escritura testemunha que os três dias antes da ressurreição não foram completos e plenos, pois o primeiro dia começou ao entardecer, ou seja, na parte final; o terceiro, na madrugada, ou seja, no seu princípio; só o dia intermediário, ou seja, o segundo dia foi completo com

suas vinte e quatro horas: doze diurnas e doze noturnas. O Senhor Jesus foi crucificado, de início, pelos gritos dos judeus, na terceira hora do sexto dia da semana, véspera do sábado. Foi suspenso na cruz à hora sexta e entregou o espírito à hora nona (Mt 27,23-45). Foi sepultado, porém, *já chegada a tarde,* conforme o Evangelho (Mc 15,42), ou seja, ao terminar o dia. Portanto, de onde quer que se comece, não há um dia completo, mesmo na suposição de que, sem contradizer o Evangelho de João (Jo 19,14), tenha sido pregado à cruz na terceira hora. Assim, considerar-se-á o primeiro dia pela sua parte final, como o terceiro dia pela sua primeira parte.[19]

A noite até o alvorecer, quando se deu a ressurreição do Senhor, pertence ao terceiro dia, porque Deus que fez brilhar das trevas a luz (2Cor 4,6) assim no-lo deu a entender, pela graça do Novo Testamento a pela participação da ressurreição de Cristo. As palavras: *outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor* (Ef 5,8), insinuam que o dia se inicia pela noite.

Assim como os primeiros dias do mundo, por causa da futura queda do homem, computam-se de manhã até a noite, assim estes, por causa da regeneração do homem, contam-se da noite até o alvorecer. Portanto, da hora da morte até a madrugada da ressurreição decorrem quarenta horas, contando-se também a nona hora. A este número se ajusta sua vida sobre a terra depois da ressurreição, vida que teve a duração de quarenta dias.

E este número aparece com muita freqüência nas Escrituras para significar o mistério da perfeição no mundo dividido em quatro partes. O número dez tem também certa perfeição, pois multiplicado por quatro faz quarenta. Da tarde da sepultura até a madrugada da ressurreição contam-se trinta e seis horas, que é o quadrado de seis. Refere-se àquela relação do um ao dois, expressão da mais perfeita harmonia. Com efeito doze mais

vinte e quatro, — relação da unidade ao duplo —, perfaz trinta e seis, ou seja, a noite inteira mais um dia completo e a noite toda. Assim se manifesta o mistério a que me referi. Não é, pois, um absurdo comparar o espírito ao dia; e a noite, ao corpo. O corpo do Senhor em sua morte e ressurreição é figura de nosso espírito e modelo para nosso corpo. Aparece, outrossim, aquela relação do um ao dois nas trinta e seis horas, juntando-se doze a vinte e quatro.

As razões pelas quais estes números são mencionados nas Escrituras, outros podem investigá-las, e talvez suas conclusões sejam preferíveis às minhas, igualmente prováveis, ou menos prováveis. Mas ninguém, por mais insensato e ignorante que seja, poderá afirmar que estão nas Escrituras sem nenhum significado e que lá se encontram sem um sentido místico. As razões que apresentei estão baseadas ou na autoridade da Igreja, tendo sido recebidas dos antigos, ou no testemunho das divinas Escrituras, ou ainda na relação dos números e suas equivalências. Ninguém considere estar em seu juízo perfeito, se contradisser a razão; ninguém se tenha por cristão se argumentar contra as Escrituras; e ninguém se arvore em promotor da paz se estiver contra a Igreja.

CAPÍTULO 7

A união de muitos ao único Mediador

11. Este sacramento, este sacrifício, este sacerdote, este Deus, antes de ser enviado e nascer de mulher, foi prefigurado em todas as coisas que aparecem de modo sagrado e místico a nossos pais, por meio de anjos ou por meio dos portentos que os mesmos fizeram, a fim de que toda criatura se tornasse imagem de certo modo com suas

obras, daquele que haveria de vir e seria a salvação de todos, pelo resgate do poder da morte. Pelo fato de nos termos desviado do único, sumo e verdadeiro Deus, pela nossa recusa e desarmonia através do pecado e nos termos dispersado em muitas coisas, solicitados por elas e a elas apegados, era mister que, pela vontade e ordem de Deus misericordioso, todas essas coisas bradassem pela chegada do Único e que muitos anunciassem a vinda do Único e muitas coisas atestassem a sua chegada. Assim, despojados dessas muitas coisas pudéssemos nos achegar ao Único e, mortos na alma pelos muitos pecados e destinados a morrer na carne por causa do pecado, amássemos o Único, morto por nós na carne sem ter pecado. Finalmente, crendo no ressuscitado e ressurgindo com ele no espírito pela fé, fôssemos justificados e unificados por esse único Justo. E também, para que nós não perdêssemos a esperança de nossa ressurreição na carne, ao vermos tantos membros candidatos à ressurreição, ele nos precedeu como nossa Cabeça única . Purificados agora pela fé e reintegrados depois pela visão e reconciliados com Deus pelo Mediador, devemos unir-nos ao Único, gozar do Único e permanecer no Único.[20]

CAPÍTULO 8

A vontade de Cristo é a união dos cristãos em sua pessoa

12a. E assim, o mesmo Filho de Deus, Verbo de Deus, e também Filho do Homem e Mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5), igual ao Pai pela unidade da divindade e nosso companheiro pela humanidade assumida, mostrando ser nosso advogado junto ao Pai enquanto homem (Rm 8,34), mas ocultando ser Deus com o Pai, diz entre

outras coisas: *Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um, como tu, ó Pai, estás em mim, e eu em ti; que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes dei a glória que me deste, para que sejam um, como nós somos um* (Jo 17,20-22).

CAPÍTULO 9

A caridade faz a unidade e edifica a Igreja

12b. Cristo não disse: "que eu e eles sejamos um", embora sendo a Cabeça da Igreja e sendo a Igreja seu corpo (Ef 1,22), pudesse dizer: "que eu e eles sejamos não uma só coisa, mas *um*", porque Cabeça e corpo formam um só Cristo. Mostrando, porém, sua divindade consubstancial ao Pai (conforme diz em outra passagem: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30), em seu gênero, ou seja, na igualdade consubstancial de natureza, quer que os seus sejam um, mas nele. Porque eles não poderiam tê-lo em si mesmos, desunidos que estão uns dos outros, pela diversidade dos prazeres, consupiscências e marcas de seus pecados.[21] Por isso, são purificados pelo Mediador, para que sejam um nele, não somente quanto à mesma natureza humana que tornará um dia todos os homens mortais iguais aos anjos, mas também animados pela mesma vontade, aspirando à mesma felicidade, unidos em um só espírito, aglutinados no fogo da caridade. Este é o sentido do que Cristo disse: *Para que sejam um, como nós somos um* (Jo 17,2), ou seja, assim como o Pai e o Filho são um, não apenas pela igualdade de essência, mas também pela mesma vontade, assim aqueles dos quais o Filho é Mediador junto ao Pai sejam um, não somente por terem a mesma natureza, mas também pela união do mesmo amor. O próprio Mediador,

pelo qual fomos reconciliados com Deus, o declara ao dizer: *Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade* (Jo 17,23).

CAPÍTULO 10

Cristo, mediador da vida; o demônio, mediador da morte

13. Esta é a verdadeira paz e para nós indestrutível união com nosso Criador, uma vez purificados e reconciliados pelo Mediador da vida. Assim como, maculados e desunidos nós nos afastáramos dele pelo mediador da morte. Com efeito, assim como o soberbo demônio levou à morte o homem soberbo, assim Cristo humilde reconduziu à vida o homem obediente. Do mesmo modo como o demônio por seu orgulho caiu e levou consigo na queda a quem lhe deu ouvidos, assim Cristo humilhado ressurgiu e ergueu o que nele depositou fé.

O demônio era portador da morte espiritual pela sua integridade, mas ele mesmo não passara pela morte do corpo por dela carecer. E porque não chegara ao cimo do monte até onde conduzira Cristo, o homem considera grande o princípe das legiões demoníacas, por meio das quais exerce o reinado dos embustes. Assim, mantém ele o homem dominado pela inchação do orgulho, mais ávido de poder do que de justiça, ora enfatuando-o com uma falsa filosofia; ora enredando-o em cultos sacrílegos, entre os quais as artes mágicas, deixando as almas enganadas e iludidas. E promete ainda a purificação da alma pelos ritos denominados “teletas”, quando se transfigura em anjo de luz (2Cor 11,14) através de vários ardis em sinais e prodígios ilusórios.[22]

CAPÍTULO 11

Desprezo pelos prodígios operados pelos demônios

14. Quanto aos espíritos do mal é-lhes fácil fazer muitas coisas, dotados que são de corpos aéreos, e assim provocar a admiração das almas que levam o peso do corpo, mesmo daquelas que são dotadas de nobres sentimentos. Se corpos terrenos, devido a certos artifícios e práticas, exibem aos homens, nos espetáculos teatrais, tantos prodígios que, se não forem vistos, pareceriam incríveis; o que de excepcional encerra a ação do diabo e de seus anjos em fazer de elementos corpóreos por meio de corpos aéreos aquilo que causa admiração à carne ou em produzir, por meio de influências ocultas, imagens fantasmagóricas, capazes de iludir tanto os despertos como os adormecidos, ou de atormentar os dementes?

Pode acontecer que uma pessoa de costumes e vida irrepreensíveis, ao presenciar homens maus caminhando sobre uma corda ou fazendo movimentos acrobáticos incríveis, mesmo sem alimentar o desejo de fazer tais coisas e sem os considerar superiores a si mesmo adimire-os. Do mesmo modo, uma alma fiel e piedosa, não somente ao ver os milagres demoníacos e mesmo temendo-os, devido à fraqueza da carne, nem por isso se lamentará de não poder fazê-los nem julgará tais demônios superiores a si. Isso principalmente porque se encontra ela em companhia de santos, homens ou anjos, os quais, pelo poder de Deus a quem tudo está sujeito, fizeram coisas maravilhosas bem mais autênticas e excepcionais.

CAPÍTULO 12

Os dois mediadores

15. As imitações sacrílegas, as ilusões ímpias e as consagrações mágicas de forma alguma purificam as almas e as reconciliam com Deus, porque o falso mediador não as eleva para coisas superiores, mas cercando-as, intercepta o caminho por meio de atrativos tanto mais perversos quanto mais soberbos, com os quais ele quer induzir as almas para sua companhia. Esses atrativos não fortalecem as asas das virtudes para que possam alçar o vôo, mas antes carregam sobre elas o peso dos vícios para submergi-las, o que há de arruiná-las tanto mais seriamente quanto mais elevadas se consideravam. Por isso, assim como procederam os magos, advertidos por Deus (Mt 2,12), que a estrela conduzia a adorar a humildade do Senhor, assim nós devemos voltar à pátria não por onde viemos, mas por outro caminho, que o Rei humilde nos ensina e que o rei soberbo, inimigo do Rei humilde, não pode interceptar. E para adorarmos o Cristo humilde, os céus proclamam a glória de Deus, e sua voz estende-se por toda a terra, e suas palavras repercutem até as extremidades do mundo (Sl 18,2.5).

Abriu-se-nos um caminho para a morte pelo pecado de Adão. *Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim passou a todos os homens, porque todos pecaram* (Rm 5,12). O mediador desse caminho foi o diabo, insuflador do pecado e incitador da morte. Para levar o homem à dupla morte, concorreu com sua única morte, morte espiritual pelo pecado, já que ele mesmo não morreu na carne. Incitou-nos, porém, ao pecado e assim alcançou que merecêssemos incorrer na morte corporal. Pela perversa insinuação apetecemos só a primeira: a morte da alma. E por justa condenação, incorremos na segunda: a morte do

corpo. Por isso está escrito: *Deus não é o autor da morte* (Sl 1,13), pois não foi ele a causa da morte, mas por justa sanção a morte foi infligida ao pecador. Assim o juiz, ao infligir ao réu a pena, o motivo desta não é o parecer do juiz, mas a culpa do crime. Portanto, o mediador da morte não incorreu no que nos transmitiu, ou seja, na morte corporal, mas em relação à morte espiritual, o Senhor nosso Deus, por uma disposição misteriosa e arcana de sua divina e excelsa justiça, inoculou em nós o remédio do arrependimento, o qual o demônio não mereceu obter.

Os homens empenhavam-se mais em evitar o que não podiam cancelar, ou seja, a morte corporal e descuidavam da morte da alma, isto é, temiam mais o castigo do que a causa desse castigo. Com efeito, não havia preocupação por não pecar, mas envidavam-se grandes esforços para evitar a morte, embora não conseguissem. Mas assim como a morte entrou no mundo por um só homem, a ressurreição dos mortos deveria vir por um só homem (1Cor 15,21). O Mediador da vida, mostrando que não se deve temer a morte, da qual não se pode fugir devido à condição humana, mas que se deve temer o pecado e evitá-lo pela força da fé, vem ao nosso encontro para atingirmos o fim para onde caminhamos, não, porém, pelo caminho por onde andamos. Pois, nós fomos levados à morte pelo pecado e ele pela justiça. Por isso, como nossa morte é pena do pecado, sua morte tornou-se a hóstia propiciatória pelo nosso pecado.

CAPÍTULO 13

A morte de Cristo foi voluntária. Triunfo do Mediador da vida sobre o mediador da morte

16. A alma é superior ao corpo. A alma morre ao ser deixada por Deus e a morte do corpo acontece quando a

alma o abandona. Esta morte do corpo é um castigo, pois a alma que abandona a Deus voluntariamente abandona o corpo contra sua vontade, a não ser que faça violência contra si mesma, fazendo perecer o próprio corpo. Por isso, Cristo, nosso Mediador, mostrou que não chegou à morte do corpo devido a qualquer pena do pecado, pois não o abandonou contra a vontade, mas porque quis, quando quis e como quis.[23] Pôde ele assim dizer quando unido ao Verbo de Deus: *Tenho poder de entregar minha vida e poder de retomá-la. Ninguém ma arrebata, mas eu a dou livremente* (Jo 10,18). E os que estavam presentes (no Calvário), admiravam-se muito, como testemunha o Evangelho, ao ver que, após aquelas palavras pronunciadas como símbolo do nosso pecado (Mc 15,34), Jesus entregou em seguida seu espírito. Acontece que os crucificados eram atormentados por uma longa agonia, o que é atestado pelo fato de os ladrões terem as pernas quebradas para acelerar a morte e serem descidos da cruz antes do repouso do sábado (Jo 19,32). O fato de Cristo ter já morrido não deixa de ser milagroso, pois lemos que Pilatos muito se admirou quando lhe foi solicitado o corpo do Senhor para a sepultura (Mc 15,44).

17. Aquele sedutor, que foi para o homem mediador da morte e que se opõe à vida através de pretensos gestos purificadores e sacrifícios sacrílegos, com os quais seduz os soberbos, conseguiu com sua única morte levar-nos a dupla morte, embora não tenha podido participar de nossa morte nem ter a sua própria ressurreição. E não lhe foi concedido participar também da única ressurreição pela qual veio o sacramento de nossa renovação e o modelo do nosso futuro despertar no final dos tempos. Assim, aquele que, vivo no espírito, ressuscitou seu próprio corpo sem vida, verdadeiro Mediador da vida, expulsou das almas que nele crêem o demônio que é morte no espírito

e mediador da morte, impedindo-o de reinar no interior dos fiéis, permitindo-lhe tão-somente atacar por fora, sem conseguir penetrar.

O próprio Cristo sujeitou-se às suas tentações para ser Mediador, também no combate às tentações, não somente como ajuda, mas também com exemplo. No deserto após o batismo, o tentador que, por todas as entradas maquinava penetrar no interior, foi repelido após ter esgotado todas as sedutoras tentações (Mt 4,1-11). O que estava morto no espírito (o demônio), não conseguiu vitória sobre o vivo no espírito (Cristo) e por isso, sequioso da morte dos homens, voltou-se para provocar a morte no que de mortal o Mediador havia assumido de nós, na medida que pôde e lhe foi permitido.[24] E onde conseguiu fazer alguma coisa, aí foi vencido fragorosamente. Ao mesmo tempo que recebeu o poder exterior de levar à morte a vida de Cristo, pelo mesmo Cristo foi exterminado o poder interior do demônio com o qual nos escravizava. Desse modo, foram desatados os vínculos de muitos pecados em muitas mortes, pela única morte de um só, a qual pecado algum motivara. Assim, o Senhor entregou-se por nós à morte que não mereceu, para que não fosse nossa, a ruína que merecemos. Nenhum tribunal do poder humano o despojou de sua carne, despojou-se voluntariamente. Pois aquele que podia não morrer, se não o quisesse, morreu porque quis, e assim despojou os Principados e as Potestades, expondo-os em espetáculo, e levando-os em cortejo triunfal (Cl 2,15).

Com sua morte, que é único e verecíssimo sacrifício oferecido por nós, purificou, aboliu e destruiu o que havia de culpa, e que Principados e Potestades reclamavam com direito para a expiação em suplícios. E com sua ressurreição, chamou-nos a uma vida nova a nós predestinados; e como predestinados, nos justificou; e como justificados, nos glorificou (Rm 8,30).

Desse modo, o diabo na própria morte da carne perdeu o poder sobre o homem, o qual fora seduzido por livre consentimento, e sobre o qual ele possuía como total direito. Pois, o demônio livre da corrupção da carne e do sangue, e tanto mais soberbo quanto mais rico e forte, dominava o homem pobre e enfermo pela fraqueza da carne mortal, como a um andrajoso e desvalido.

Aonde o demônio não acompanhou o pecador, que empurrava para sua queda, na mesma perseguição impeliu ao Redentor que descia a seu encontro. Assim, o Filho de Deus dignou-se ser nosso amigo na participação da mesma morte, da qual não participando, o inimigo considerava-se melhor e superior a nós. Diz nosso Redentor: *Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos* (Jo 15,13). O diabo considerava-se superior até ao próprio Senhor, pelo fato de lhe ter cedido a primazia em sua paixão, de modo que a ele se aplicam as palavras do salmo: *Tu o fizeste pouco inferior aos anjos* (Sl 8,6). Assim aconteceu, a fim de que, agindo o diabo contra nós como com um justo direito,[25] o próprio inocente assassinado o vencesse com pleníssimo direito e levasse cativo o cativeiro oriundo do pecado (Ef 4,8), e nos libertasse do merecido cativeiro devido aos nossos pecados, destruindo, com seu sangue de justo injustamente derramado, a escritura de nossa morte e resgatando os pecadores para justificá-los.

18. O diabo ainda ilude os seus seguidores, aos quais se apresenta como falso mediador com a promessa de purificá-los, mas na realidade tenta enredá-los e arruiná-los. Insinua com facilidade aos soberbos a zombaria e o desprezo pela morte de Cristo:[26] quanto mais livre estiver ele da morte, tanto mais excelso e divino será por eles considerado. São muito poucos, contudo, os que permanecem fiéis a essa idéia desde que as nações reconheceram ser um erro. Procuram eles se dessedentar com humildade na

fonte de seu preço, abandonam seu inimigo e correm ao encontro de seu Redentor. O próprio diabo ignora como a excelsa Sabedoria de Deus utiliza-se de suas insídias e rancores para a salvação de seus fiéis, pois atinge ela com força e dispõe todas as coisas com suavidade (Sb 8,1), partindo de uma extremidade — que é o início da criatura espiritual —, até a extremidade inferior, — que é a morte do corpo. Atinge, pois, a Sabedoria tudo pela sua pureza, na qual não se encontra a menor impureza (ib. 7,24.25). Para o diabo, porém, livre da morte do corpo, fato que o faz mais soberbo, está preparada a morte de outro gênero no fogo eterno do inferno, no qual os espíritos são atormentados, não somente os revestidos de corpos terrenos, mas também os corpos etéreos.

Os soberbos, porém, em favor dos quais Cristo se humilhou com sua morte e com a qual nos comprou por alto preço (1Cor 6,20), estão sujeitos a essa morte devido à condição de sua natureza decaída, que vem do primeiro pecado e serão eles precipitados na morte eterna com o demônio. Preferiram-no a Cristo, àquele mesmo que os submeteu à morte, e da qual está livre pela sua natureza. Cristo, porém, por eles desceu até a essa mesma morte pela força de sua grande misericórida. Contudo, esses homens consideram-se melhores do que os demônios e não cessam de os invectivar com toda sorte de maldições e de os odiar ao saber que os próprios demônios estão imunes dessa morte, por cuja causa desprezaram a Cristo. Nem querem compreender como foi possível que o Verbo de Deus, permanecendo em sua essência e nada apresentando de mutável, pôde sofrer algo da vida humana pela natureza inferior assumida — o que o imundo espírito não podia sofrer, visto carecer de corpo mortal. E assim, ainda que sejam melhores do que os demônios, esses homens podem morrer, porque estão revestidos de matéria, o que não podem os espíritos maus, visto que dela carecem.

CAPÍTULO 14

Cristo — vítima de valor infinito. Os quatro elementos do sacrifício

19. Presumindo muito dos ritos de seus sacrifícios, esses homens orgulhoso seguidores do demônio não percebem que estão oferecendo culto a espíritos mentirosos e soberbos ou, se talvez percebam, consideram ser-lhes vantajosa a amizade desses pérfidos e invejosos cuja intenção é tão-somente impedir a nossa volta a Deus. Não entendem também que esses espíritos sumamente enfatuados não podem gozar das honras dos sacrifícios, a não ser que pretendam ser cultuados em lugar do único Deus verdadeiro. Não entendem, outrossim, que o verdadeiro sacrifício só pode ser oferecido pelas mãos do sacerdote santo e justo; que a oferenda há de ser aplicada na intenção daqueles por quem é oferecida; e que deva ser pura, apta para poder ser oferecida pela purificação dos pecadores. E que seja esse o desejo de todos os que querem oferecer em seu favor um sacrifício a Deus.

E quem é sacerdote tão justo e santo quanto o Filho de Deus? Ele que não precisa oferecer sacrifícios pelo pecado original e pelos que se cometem durante a vida. E de que vítima podem os homens se utilizar para o sacrifício em seu próprio favor, que seja mais digna do que a mesma carne humana? E o que há de mais apto para a imolação do que a carne mortal? E o que há de mais puro para purificar os mortais de seus vícios, do que a carne sem nenhum contágio de concupiscência carnal, nascida num útero e útero virginal? E que sacrifício mais grato para quem oferece e para quem se oferece do que a nossa carne convertida no corpo de nosso Sacerdote?

São quatro os elementos em todo sacrifício: a quem se oferece, quem oferece, o que se oferece e por quem se oferece. O único e verdadeiro Mediador que nos reconcilia

com Deus pelo sacrifício da paz, permanece na unidade com aquele a quem se oferece, faz-se um com aqueles por quem oferece e é um só quem oferece e a oblação oferecida.[27]

CAPÍTULO 15

A pretensa autopurificação para chegar a ver a Deus

20. Há alguns que julgam poder alcançar a purificação, unir-se a Deus pelas próprias forças e assim chegar à contemplação de Deus. Esses mancham-se sumamente pela própria soberba. Não há vício que mais se oponha à lei divina e pelo qual o mais orgulhoso dos espíritos — mediador dos impuros e obstáculo para as alturas — possua mais direito de dominar. A menos que se evitem seus embustes ocultos, tomando-se outro caminho. Ou que se triunfe pela cruz do Senhor, prefigurada pelas mãos estendidas de Moisés. Orava esse patriarca pelo seu povo de ânimo abatido por causa de Amalec que atacava abertamente, e negava passagem para a terra prometida (Ex 17,8-17).

Com efeito, tais orgulhosos prometem a si mesmos a purificação pelas próprias forças. Isso porque alguns deles puderam erguer a vista de seu espírito acima das criaturas e alcançaram vislumbrar algum raio da luz da verdade imutável, o que os levou a zombar de muitos cristãos que não o conseguiram e vivem assim apenas da fé. Contudo, o que aproveita ao soberbo envergonhar-se de embarcar no lenho da cruz e perceber daí a pátria do além-mar? Ao contrário, em que é prejudicado o humilde por não a ver de distância tão grande, mas que certamente chega nesse lenho que o conduz até lá, no qual o soberbo desdenha ser levado?

CAPÍTULO 16

A ressurreição dos mortos, a vida futura e a falsa opinião dos filósofos

21. Os soberbos repreendem-nos também pela nossa crença na ressurreição e ainda forçam-nos a dar-lhes crédito quando falam sobre o assunto. Como se devessem ser consultados sobre a transformação das coisas mutáveis e a duração dos séculos, pelo fato de terem podido conseguir compreender algo da sublime e imutável substância através das coisas criadas (Rm 1,20). Pelo fato de discorrerem com competência e convencerem pelos seus sólidos argumentos que as coisas temporais dependem de leis eternas, poderão eles por acaso descobrir, através dos mesmos raciocínios, ou deles deduzir, quantos são os gêneros de animais, qual a origem seminal de cada um no princípio, o processo de crescimento, quais os números com referência à concepção, aos nascimentos, às idades, às mortes, quais os instintos que regulam suas preferências e rejeições? Pesquisaram todos esses conhecimentos não na sabedoria imutável, mas pela história de lugares e tempos e deram fé ao que foi investigado e escrito por outros.

Assim, não se há de admirar que não tenham conseguido rastrear a série tão extensa dos séculos e encontrar a meta dessa excursão por onde, como um rio, flui o gênero humano e as metamorfoses de cada ser até o seu destino. Os historiadores nunca lograram escrever sobre fatos muito distantes no futuro, os quais por ninguém jamais foram submetidos à experiência nem narrados por quem quer que seja.

Tampouco aqueles filósofos, mais capazes do que os demais,[28] não contemplaram essas realidades pelo entendimento das leis últimas e eternas. De outra sorte, não se contentariam em investigar o passado, como fizeram os

historiadores, mas teriam vaticinado o futuro. Os que o puderam fazer são denominados adivinhos por eles. Nós os chamamos profetas.

CAPÍTULO 17

O conhecimento do futuro. A ignorância dos filósofos sobre a ressurreição

22. Embora o nome de profeta não seja estranho à literatura dos filósofos, existe muita diferença entre simplesmente predizer o futuro e anunciar o futuro com base em fatos passados. Os médicos, por exemplo, prevêem muitas doenças, sobre elas escrevem e delas têm conhecimento pela experiência; os lavradores e os marinheiros também pressagiam muitos acontecimentos. Ora se o fazem com muita antecedência, consideram-nos adivinhos. Mas, na verdade, apenas antecipam as coisas futuras e anunciam sua aproximação muito antes de acontecerem devido a seu aguçado sentido de observação. Quando isso acontece com o auxílio de potestades aéreas, crê-se que são adivinhos, mas, na realidade, tal acontece como se uma pessoa posicionada no cume de um monte divisasse alguém que se aproxima e comunicasse sua chegada aos moradores dos campos vizinhos. Outras vezes, as previsões são obra dos santos anjos, aos quais Deus as comunica por meio de seu Verbo e Sabedoria. Nesse caso, os anúncios podem referir-se ao passado e ao futuro. Deus pode comunicar previsões a certos homens, os quais tendo-as ouvido, levam-nas ao conhecimento dos outros. Finalmente, a inteligência de algumas pessoas é de tal modo penetrada pelo Espírito Santo que contemplam as causas futuras das coisas na sublime cidadela dos seres, não por meio de anjos, mas por si mesmos. As potetades aéreas ouvem também esses anúncios dirigidos aos anjos ou aos ho-

mens, mas ouvem apenas na medida que Deus — ao qual tudo está sujeito —, considerar necessário. Muitas coisas são preditas também por instinto e por impulso do espírito, sem que a pessoa saiba o que está dizendo, como foi o caso de Caifás, quando falou sem ter consciência, mas profetizou como sumo sacerdote (Jo 11,51).

23. Portanto, não devemos consultar os filósofos quando se trata do curso dos séculos e da ressurreição dos mortos, embora tenham compreendido, o quanto possível, a eternidade de Deus, em quem vivemos, nos movemos e somos (At 17,28). Conhecendo a Deus pelas coisas criadas, não o glorificaram como Deus ou lhe foram agradecidos, mas jactando-se de sua sabedoria, tornaram-se estultos (Rm 1,20-22).

E não sendo capazes de fixar o olhar penetrante de suas mentes na eternidade da natureza espiritual e imutável, a ponto de ver na sabedoria do Criador e Senhor do universo o curso dos séculos que nele já existiam e sempre existirão, enquanto para eles o futuro ainda não existe. Na sabedoria de Deus contemplariam o progresso não só das almas, mas também dos corpos humanos até alcançarem sua perfeição. Mas não sendo capazes, repito, de ver essas realidades em Deus, não foram dignos de que lhes fossem anunciadas pelos santos anjos, seja exteriormente pelos sentidos do corpo, seja por revelações interiores impressas no espírito, tal como foram reveladas aos santos patriarcas dotados de profunda piedade. A estes foram reveladas e eles manifestaram-nas, provando com fatos os vaticínios sobre acontecimentos atuais e de futuro próximo. Mereceram assim ter autoridade para serem acreditados no que anunciavam, sobre um futuro distante até o fim dos séculos.

Sabe-se que as potestades aéreas, soberbas e falazes, divulgaram por meio de seus vates o que ouviram dos

santos profetas ou anjos acerca da convivência e morada dos santos e sobre o verdadeiro Mediador. Fizeram-no para atrair, se possível, às suas falsidades os fiéis de Deus por meio dessas verdades que lhe são alheias. Deus assim o permitiu para que a verdade ressoe em todas as partes por meio de ignorantes, como ajuda aos fiéis e como testemunho contra os ímpios.

CAPÍTULO 18

A finalidade da encarnação do Verbo

24. Necessitávamos de purificação por não sermos idôneos para compreender as coisas eternas e nos oprimirem as imundícies dos pecados, contraídos pelo amor às coisas temporais e arraigadas em nossa natureza pela transmissão da mortalidade. Ora, a purificação para nos adaptarmos ao eterno só seria possível através do temporal ao qual já estávamos ordenados.[29] A distância entre a saúde e a enfermidade é imensa, mas o remédio não cura a não ser que tenha alguma afinidade com a doença. Se assim não for, é incapaz de conduzir à recuperação. Coisas temporais que são inúteis enganam os doentes. Mas coisas temporais de utilidades, uma vez assimiladas, os curam e os encaminham para as coisas eternas. Ora, assim como a razão já purificada deve aplicar-se à contemplação do eterno, do mesmo modo, quando ainda em vias de purificação, ela deve depositar fé nas coisas temporais. Disse um daqueles que antigamente eram chamados sábios da Grécia: "O que é a eternidade para o que teve começo, é a verdade para a fé".[30] Essa, sem dúvida, é uma sentença bem verdadeira. Ao que nós chamamos de temporal ele deu o nome de "o que tem começo". Por certo, nós pertencemos ao que é temporal,

não só quanto ao corpo, mas também pela mutabilidade da alma. Não se dá a qualificação de eterno ao que de alguma forma está sujeito à mutabilidade. Por isso, estamos tão mais longe de eternidade quanto mais somos mutáveis.

É-nos prometida a eternidade mediante a verdade, de cuja evidência nossa fé, por sua vez, distancia-se tanto quanto a mortalidade está distante da eternidade. Enquanto estamos neste mundo, portanto, depositemos nossa fé nas coisas temporais feitas em nosso favor, e por elas seremos purificados. Mas quando atingirmos a visão de Deus, a fé então cederá lugar à verdade e a condição mortal à eterna. Por isso, nossa fé converter-se-á em verdade, quando atingirmos o que a nós, crentes, é prometido. E o objeto dessa promessa é a vida eterna.[31] Disse a Verdade — não a verdade por vir, como é a nossa fé — mas a que é sempre Verdade, pois é eterna por sua essência: *A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro, e aquele que enviaste: Jesus Cristo* (Jo 17,3). Quando nossa fé se tornar verdade pela visão, então despojar-nos-emos da mortalidade para nos revestirmos da eternidade.

Até que isso aconteça e, para que aconteça, acomodemo-nos à fé pela qual cremos nas coisas temporais; assim como esperamos nas coisas eternas, a verdade da contemplação. Foi a fim de que a fé da vida mortal não ficasse em desacordo com a verdade da vida eterna que a própria Verdade, coeterna ao Pai, veio à luz deste mundo (Sl 84,12). Assim, veio o Filho de Deus para se fazer Filho do Homem e receber em si a nossa fé, para nos conduzir à sua verdade, recebendo nossa mortalidade sem se desvestir de sua imortalidade. Pois o que é a eternidade para o que começa é a verdade para a fé. Era mister, portanto, sermos purificados para que aquele que nasceu em nós, permenecendo contudo eterno, não ocasionasse um nasci-

mento na fé, e outro na verdade. Pelo fato de termos nascido, não bastaria para podermos passar para a eternidade, se o eterno associado a nós pelo nascimento não nos tivesse transportado para a sua eternidade. Agora, pois, nossa fé se dirige para onde ele subiu e assim cremos em seu nascimento, em sua morte, em sua ressurreição e em sua ascensão. [32]

Destas quatro verdades, duas já conhecemos em nós, pois sabemos que os homens nascem e morrem; as outras duas, ou seja, a ressurreição e a ascensão, esperamos com razão alcançar no futuro, já que cremos que ele as alcançou. Pois nele adquiriu os foros de eternidade o que havia nascido; por isso, cremos que o mesmo acontecerá conosco quando a fé atingir a verdade. Eis como ele fala aos que crêem para que permaneçam na palavra da fé e passem à verdade e, conduzidos à eternidade sejam libertados da morte: *Se permanecerdes em minha palavra, sereis, em verdade, meus discípulos*. E como lhe fosse perguntado: "Qual é a vantagem?", diz em seguida: *conhecereis a verdade.* E de novo, como lhe dissessem: "Que aproveita aos mortais a verdade?", diz: *e a verdade vos libertará* (Jo 8,31.32). De quê? Da morte, da corrupção, da mutabilidade. Pois a verdade é sempre imortal, incorruptível e imutável. Mas a verdadeira imortalidade, a verdadeira incorruptibilidade, a verdadeira imutabilidade é a eternidade.

CAPÍTULO 19

A missão do Filho prevista nas profecias. A inferioridade do Filho na carne e a igualdade com o Pai

25. Para que veio o Filho de Deus ou, melhor, o que significa a missão do Filho de Deus? Todos os fatos históricos acontecidos no tempo são oriundos da eternida-

de e relativos à eternidade, ainda que temporais. Têm a finalidade de despertar a fé pela qual seríamos purificados para alcançar a contemplação da verdade. Tal é o testemunho da missão, isto é, a própria missão do Filho de Deus.[33]

Há, porém, alguns testemunhos que preanunciam a sua vinda, e há outros que testemunham a sua chegada. Convinha que aquele que se tornou criatura e por quem tudo foi criado, tivesse toda e qualquer criatura como testemunha.

Se aquele que é Único não fosse anunciado por muitos enviados, esse Único não teria sido possuído por muitos libertados. E se esses testemunhos não parecessem grandes para os pequenos, jamais se acreditaria que o Grande nos faria grandes, — ele que foi enviado pequeno aos pequenos. O céu e a terra e tudo o que neles existe — pois tudo foi criado pelo Verbo — são obras incomparavelmente maiores do que os sinais e prodígios operados para testemunhá-lo. Mas os homens consideram como pequenas essas grandes obras e tremem perante as pequenas coisas, como se fossem grandes.[34]

26. Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, sob a Lei (Gl 4,4), e a tal ponto pequeno, que *nasceu* e foi enviado no sentido que feito ou criado. Portanto, se o maior envia o menor, reconhecemos que o menor foi criado, e tanto "menor" quanto foi feito, e tanto "feito" quanto foi enviado. *Enviou Deus seu Filho, nascido de mulher*, e como todas as coisas foram feitas por ele, foi enviado não somente antes de nascer, mas também antes que o mundo existisse. Por isso, professamos ser igual ao que o enviou, aquele que dizemos ser menor como enviado.

Como, porém, antes dessa plenitude do tempo em que deveria ser enviado, pôde ser visto pelos patriarcas, antes

de ser enviado, ao se manifestar sob aparências de anjos se, mesmo depois de ser enviado, podia ser visto como igual ao Pai? E por que diz ele a Filipe que o via, assim como os outros também o viam, e também os que o crucificaram na carne: *Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheceste, Filipe? Quem me viu, viu o Pai.* Porque o viam e não o viam. Era visível como enviado porque foi criado, e invisível como aquele que de tudo foi Criador. Por que, quando ainda era visível aos olhos dos homens, disse ele: *Quem tem os meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama, será amado por meu Pai. Eu o amarei e a ele me manifestarei?* (Jo 14,9.21). Porque oferecia, para sustento de nossa fé, a carne que assumira na plenitude do tempo como Verbo humanado, mas reservava à mente purificada pela fé o mesmo Verbo por quem tudo foi criado, para ser contemplado na eternidade.

CAPÍTULO 20

Igualdade entre o que envia e o enviado. A missão do Filho e a do Espírito Santo. O Pai, princípio da deidade

27. O fato de dizermos que o Filho foi enviado pelo Pai, porque este é Pai e aquele é Filho, não impede que creiamos que o Filho é igual, consubstancial e coeterno ao Pai, e assim com razão podemos dizer que o Filho foi enviado pelo Pai. E não é porque um seja maior, o outro menor, mas porque um é Pai, o outro é Filho; um gerou e o outro foi gerado; aquele é de quem procede o que foi enviado; este é o que existe por aquele que envia. Pois o Filho vem do Pai e não o Pai do Filho. Após essas premissas, é possível compreender não somente que o Filho se

denomine enviado, porque o Verbo se fez carne (Jo 1,3.14), mas também que foi enviado precisamente para que o Verbo se fizesse carne e, por sua presença corporal, realizasse o que sobre ele foi escrito. Em outras palavras: não somente para que seja considerado homem porque o Verbo se fez carne; mas também se entenda que ele é o próprio Verbo, enviado para se fazer homem. É enviado, não no sentido de que seja inferior no poder, na substância ou em algo em que não seja igual ao Pai, mas no sentido de que o Filho vem do Pai e não o Pai do Filho.

O Filho é o Verbo do Pai e é chamado também sua Sabedoria. — Como pois se espantar que ele seja enviado, não por ser dessemelhante ao Pai, mas pelo fato de ser *como uma pura emanação da claridade de Deus onipotente!* (Sb 7,25). O que emana e de quem emana são da única e mesma essência. Não, porém, como a água que flui da terra de entre as pedras, mas como luz que emana da luz. Quando se lê: *Ele é o clarão da luz da vida eterna* (ib. 7,25), o que se quer dizer senão que é luz da luz eterna? O autor sagrado preferiu dizer: *Clarão da luz* em lugar de luz da luz, para que não se considerasse mais obscura a luz que emana do que a luz da qual emana. Ao se ouvir, pois, que é um clarão é mais fácil crer que ele brilha pela luz, do que julgar que tenha menos brilho. Embora não houvesse necessidade de se precaver contra a possível afirmação de que o clarão seja inferior à luz que o produziu (o que herege algum ousou dizê-lo e creio que ninguém ousará fazê-lo), a Escritura vem ajudar-nos a eliminar qualquer dúvida, ao dizer: *ele é clarão daquela luz*, isto é, da luz eterna; portanto, é de luz igual. Se o clarão fosse mais tênue seria obscuridade da luz e não seu clarão. Se fosse mais refulgente não teria emanado da luz, pois não é pos-sível que supere a luz de onde emana. Logo, porque emana da luz, não lhe pode ser mais brilhante e, não sendo sua obscuridade, mas seu clarão, não é mais tênue, porém, igual.

Nem deve confundir-nos a expressão: *Uma como pura emanação da claridade de Deus onipotente,* como se não fosse onipotente, mas emanação do Onipotente, pois logo depois assevera: *e sendo um só, tudo pode* (Sb 7,27). Acaso não é onipotente o que tudo pode? Assim, a luz é enviada por aquele de quem emana. Desse modo expressa seu anseio aquele que a amava e desejava: *Envia-a dos teus santos céus e do trono da tua majestade, para que esteja comigo e comigo trabalhe* (ib. 9,10), ou seja, para que ela me ensine a trabalhar e que eu não me canse. Seus trabalhos são as virtudes. Mas a Sabedoria é enviada de certa maneira para estar com o homem, e de outra maneira para que seja homem. Pois, *transfunde-se nas almas santas e forma os amigos de Deus e os profetas* (*ib.* 7,27), assim também se comunica aos anjos bons e por meio deles opera o que é próprio à sua missão.

Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, o Filho foi enviado (Gl 4,4), não para imitar os anjos nem para se tornar anjo — a não ser no sentido de anunciar o conselho do Pai, que também era seu (Is 9,6) —, nem para estar com os homens ou nos homens, como esteve com os patriarcas e profetas, mas para que o mesmo Verbo se fizesse carne, ou seja, se fizesse homem. E para que na revelação desse futuro mistério, aqueles sábios e santos, nascidos de mulheres, antes que ele mesmo nascesse da Virgem, encontrassem a salvação. O que uma vez anunciado e realizado vem a ser a salvação de todos os que nele crêem, esperam-no e amam-no. Este é, pois, *o grande mistério de piedade!*[35] *Ele foi manifestado na carne, justificado no Espírito, contemplado pelos anjos, proclamado às nações, crido no mundo, exaltado na glória* (1Tm 3,16).

28. Portanto, o Verbo de Deus é enviado por aquele de quem é o Verbo; é enviado por aquele do qual nasceu. Aquele que gerou envia o que é gerado. E é enviado a todo

aquele que o conhece e o percebe, enquanto ele pode ser conhecido e percebido pela capacidade da alma racional que tende para Deus ou já é perfeita em Deus.[36]

Não é pelo fato de ter nascido do Pai que se afirma que o Filho foi enviado, mas pelo fato de o Verbo feito carne ter aparecido neste mundo. O que o levou a dizer: *saí do Pai e vim ao mundo* (Jo 16,28). Também não é dito enviado pelo fato de a mente o perceber no tempo, conforme está escrito: *envia-a, para que esteja comigo e comigo trabalhe* (Sb 9,10). Enquanto nascido desde toda eternidade é eterno: *é clarão* da luz eterna. Só o que é enviado no tempo, é de todos conhecido.

Quando o Filho de Deus se manifestou na carne, foi enviado a este mundo na plenitude do tempo nascido de mulher. *Visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, porque a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam, aprouve a Deus, pela loucura da pregação, salvar aqueles que crêem* (1Cor 1,21) — para isso o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,5.14). Quando, porém, é acolhido pela mente, pode-se dizer enviado, mas não a este mundo, pois não aparece então de modo visível, isto é, não está ao alcance dos sentidos. Quando percebemos pela mente o eterno, enquanto é possível, não estamos nesse mundo de eternidade. E as almas de todos os justos, ainda revestidas de carne, quando saboreiam as coisas divinas, também ainda não estão neste mundo da eternidade. Quanto ao Pai, contudo, mesmo sendo conhecido no tempo, não se diz ter sido enviado, pois não tem de quem proceda e por quem seja enviado. Pois a Sabedoria, com efeito, diz: *Eu saí da boca do Altíssimo* (Eclo 24,5). E do Espírito Santo está escrito: *procede do Pai* (Jo 15,26); mas nada consta da procedência do Pai.

29. Portanto, assim como o Pai gerou e o Filho foi gerado, assim o Pai enviou e o Filho foi enviado. Assim como o que

gerou e o que foi gerado são um, assim o que enviou e o que foi enviado são um (Jo 10,30). E o Espírito é um com eles, pois os três são um. Assim como o ter nascido é próprio do Filho e do Pai é próprio o existir, assim ser enviado é próprio do Filho e ser conhecido como o que procede do Pai. Do mesmo modo que para o Espírito Santo ser dom de Deus é proceder do Pai, assim ser enviado é ser conhecido como o que procede do Pai.[37]

Não podemos afirmar também que o Espírito Santo não proceda do Filho, pois não é em vão que se denomina Espírito do Pai e do Filho. Não vejo outro sentido nas palavras pronunciadas pelo Filho ao soprar sobre os discípulos: *Recebi o Espírito Santo* (Jo 20,22). Aquele sopro natural, originário do corpo com a intenção de atuar sobre o corpo, não foi a essência do Espírito Santo, mas um símbolo para demonstrar a procedência do Espírito Santo tanto do Pai como do Filho. Qual o insensato capaz de afirmar que um é o Espírito Santo que ele deu neste sopro e outro o que enviou depois da ascensão? (At 2,1-4). É um só Espírito de Deus, Espírito do Pai e do Filho, que realiza tudo em todos (1Cor 12,6).

Mas como foi dado duas vezes, o fato não deixa de ter um significado singular, sobre o qual dissertaremos em outro lugar, se o Senhor o permitir.[38] Tendo dito o Senhor: *o Paráclito, que eu vos enviarei de junto do Pai* (Jo 15,26), é evidente que é o Espírito do Pai e do Filho. Tendo dito também *que o Pai enviará*, acrescenta: *em meu nome* (ib. 14,26). Não disse: “Que o Pai enviará de mim”, à semelhança do que disse antes: *que eu vos enviarei de junto do Pai*, indicando que o Pai é o princípio da divindade, melhor dizendo, da deidade. Portanto, o que procede do Pai e do Filho faz referência àquele do qual nasceu o Filho.

E como entender o evangelista que diz: *Pois não havia ainda Espírito, porque Jesus não fora ainda glorificado* (ib. 7,39), senão no sentido de que aquela doação ou

missão do Espírito Santo aconteceria no futuro de modo inusitado? A doação já acontecera antes, mas não como o foi depois. Se antes o Espírito Santo não se comunicava, como puderam falar os profetas inspirados, pois a Escritura fala claramente e o mostra em várias passagens que falaram inspirados pelo Espírito Santo? E a respeito de João Batista está escrito: *Ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe* (Lc 1,15); e seu pai Zacarias estava cheio do Espírito Santo quando proclamou as maravilhas a respeito de seu filho (ib. 67). E o estava também Maria ao exaltar as grandes obras do Senhor que portava em seu seio (Lc 1,46), assim como Simeão e Ana estavam cheios do Espírito Santo ao reconhecer a grandeza do Deus-Menino (ib. 2,25). Por que dizer então: *Pois não havia ainda Espírito, porque Jesus não fora ainda glorificado*, a não ser no sentido de que aquela entrega, doação ou missão do Espírito Santo, teria um significado muito singular, em sua vinda, até então não havido?

Com efeito, em parte alguma lemos que os homens tivessem falado em línguas desconhecidas, ao descer sobre eles o Espírito Santo, como então aconteceu, quando foi oportuno manifestar sua chegada com sinais sensíveis, para mostrar que todo o universo e todos os povos, cada um na sua língua, haveriam de crer em Cristo pela graça do dom do Espírito Santo (At 2,4). Assim se cumpriria o que reza o salmo: *Não é uma palavra nem uma linguagem cuja voz possa perceber-se: o seu som estende-se por toda a terra, e as suas palavras até as extremidades do mundo* (Sl 18,4.5).[39]

CAPÍTULO 21

Manifestações do Espírito Santo e coeternidade da Trindade. Recapitulações e projeto

30. O homem uniu-se e de certo modo misturou-se ao Verbo de Deus em unidade de pessoa,[40] quando na plenitude do tempo o Filho de Deus foi enviado a este mundo, nascido de mulher, para ser filho do homem por amor aos filhos dos homens. Foi possível à natureza angélica representar antes esta pessoa, como que vaticinando-a, mas não lhe foi possível apropriar-se a ponto de ser ela mesma essa pessoa.

Nada me atrevo a dizer a respeito de aparições sensíveis do Espírito Santo, seja na forma de pomba, seja em línguas de fogo, acontecidas em tempos anteriores, quando, por meio de gestos e formas temporais, uma criatura a seu serviço, tenha manifestado sua essência coeterna ao Pai e ao Filho assim como sua igualdade, não formando, porém, unidade de pessoa como se deu na encarnação do Verbo. Mas diria com plena certeza que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, de uma e mesma essência, Deus Criador, Trindade onipotente, atuam sempre de modo inseparável.

Mas isso não pode ser demonstrado por meio de criaturas totalmente desiguais e inteiramente corporais de modo a poder ser percebida a inseparabilidade das pessoas divinas. Assim como não podem ser pronunciados os nomes do Pai, do Filho e do Espírito Santo com nossas palavras, que soam de modo sensível, senão com intervalos próprios de tempo diferenciador por certa separação, exigida pelas sílabas de cada vocábulo.

Mas na essência pela qual são o que são, os três são um, Pai, Filho e Espírito Santo, sem movimento temporal acima de toda criatura, assim como, sem intervalos de tempo e de lugar, são ao mesmo tempo um e o mesmo, desde a eternidade até a eternidade, e como a própria

eternidade, que não existe sem verdade e sem amor. Entretanto nas minhas palavras estão separados os nomes: Pai, Filho e Espírito, e nem podem ser pronunciados simultaneamente; e na escrita cada um ocupa seu lugar separadamente.

O mesmo ocorre quando faço menção da minha memória, de meu entendimento e de minha vontade. Cada nome se refere a uma só das minhas faculdades, mas cada nome é obra de todas as três. Não existe nenhum desses nomes sem que não haja operação conjunta da memória, do entendimento e da vontade. Assim, a Trindade atuou na voz do Pai, na carne do Filho e na pomba do Espírito Santo (Mt 3,16), embora façamos referência da dita ação a cada uma das pessoas. Com a mesma comparação pode-se conhecer de alguma forma que a Trindade, insepáravel em si mesma, se manifesta separadamente pela figura de criaturas visíveis, e como a atuação indivisa da Trindade existe em cada um dos seres que servem para representar ou o Pai, ou o Filho ou o Espírito Santo.

31. Se, porém, me perguntarem como foram criadas aquelas vozes, formas e figuras sensíveis antes da encarnação do Verbo como símbolo desse porvir, respondo que o foram por Deus mediante os anjos, o que já mostrei à saciedade, assim o creio, com testemunhos das divinas Escrituras. Se, porém, me perguntarem como aconteceu a encarnação, afirmo que o próprio Verbo de Deus se fez carne, ou seja, se fez homem, não, porém, no sentido de que se tenha transformado e mudado no que se fez, mas de tal modo se fez, que nele se encontra não somente o Verbo de Deus e a carne do homem, mas também a alma racional humana; e assim este todo pode-se denominar Deus pela natureza divina e homem pela natureza humana.

E se se considera difícil entender isso, purifique-se a mente pela fé, abstendo-se cada dia mais de pecar e

orando com o gemido de santos desejos, a fim de que, progredindo com a ajuda de Deus, ela possa entendê-lo e amá-lo.[41] Se, porém, me perguntarem como, depois da encarnação do Verbo, foi formada a voz do Pai ou a figura corpórea da apresentação do Espírito Santo, não tenho dúvidas em afirmar que existiram por meio de uma criatura. Mas é difícil investigar e não convém fazer afirmações temerárias, se a manifestação se deu somente mediante uma criatura corpórea e sensível ou se também através de um espírito racional e inteligente (termo correspondente ao grego "noeron"), que alguns gostariam de empregar sem chegar a uma unidade da pessoa, mas tão-somente ao necessário para a função do símbolo, conforme o plano de Deus. Ou talvez seja preciso procurar outro sentido. Mas quem ousará dizer que seja o próprio Deus Pai qualquer que seja a criatura por meio da qual soou a voz, ou que tenha sido o próprio Espírito Santo apresentado sob a forma de pomba ou de línguas de fogo, como vemos ser o próprio Filho de Deus aquela criatura humana que nasceu da Virgem?

Contudo, não chego a perceber como essas manifestações puderam ser feitas sem o auxílio de uma criatura racional ou inteligente. Não é o momento ainda de explicar esta minha opinião, mas explicarei em outra parte, contando com as forças do Senhor.

É preciso discutir e refutar os argumentos dos hereges, tirados por eles não das Sagradas Escrituras, mas do próprio raciocínio. Por aí pensam induzir-nos a reconhecer que devemos interpretar — tal como eles o fazem — os textos das Escrituras relativas ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.

32. Ao meu juízo, por agora, fica demonstrado que o Filho não é inferior ao Pai por ter sido enviado, nem que o Espírito Santo é inferior, pelo fato de o Pai e o Filho o

terem enviado. Os fatos a esse respeito, encontrados nas Escrituras, devem ser entendidos como apresentados ou por causa da criatura visível ou, antes, em consideração daquela primeira regra, não por causa da desigualdade, dessemelhança ou diferença de essência. Pois ainda que Deus Pai quisesse aparecer por meio de uma criatura a seu serviço, seria o maior absurdo afirmar que tenha sido enviado ou pelo Filho por ele gerado, ou pelo Espírito Santo que dele procede.

Demos, portanto, por encerrado este livro.[42] Nos seguintes, com a ajuda do Senhor, trataremos dos artificiosos argumentos dos hereges e apresentaremos as devidas refutações.

LIVRO V

— Apesentação e refutação dos argumentos dos hereges sobre a desigualdade de essência entre o Pai e o Filho, baseados na diferença entre gerar e ser gerado.
— Muitas afirmações sobre Deus não dizem referência à essência, mas apenas à relação.

CAPÍTULO 1

Súplica a Deus e pedido aos leitores.
Deus é imutável e incorpóreo

1. Começo agora a tratar de temas que não podem ser expressos por homem algum, nem certamente por nós mesmos, na mesma medida que são pensados. Pois nosso pensamento, ao refletirmos sobre Deus Trindade, sente-se distanciado daquele em quem pensa e não consegue compreendê-lo tal como ele é. Pois como está dito: *Ele é visto apenas em espelho e de maneira confusa* (1Cor 13,12), até pelos homens mais exímios como o apóstolo Paulo. Por isso, primeiramente, peço ajuda ao Senhor nosso Deus para entender e explicar o que pretendo e suplico-lhe perdão se o ofender, pois a ele deve dirigir-se sempre o nosso pensamento, sem que dele nada possamos pensar dignamente. A ele devemos render, em todo o tempo, nossos louvores e bendizê-lo, sem que haja palavra alguma capaz de dá-lo a conhecer. Tenho muita consciência não só de minha boa vontade, mas também de minha fraqueza.[1]

Àqueles que hão de ler estes escritos, peço que me perdoem quando advertirem que eu almejei mais do que

fui capaz de dizer, porque ou não me entenderão devido à minha obscuridade em me expressar ou porque entendem dessas coisas melhor do que eu. De modo análogo eu os perdôo se não me entenderem devido à sua própria incapacidade de compreensão.

2. Perdoar-nos-íamos mutuamente com mais facilidade, se conhecêssemos ou acreditássemos com firmeza que todas as coisas afirmadas a respeito da natureza imutável e invisível daquele que é sumamente vivo e auto-suficiente não se hão de medir de acordo com a praxe ditada pelas coisas visíveis, mutáveis, mortas e precárias. E contudo, não há temeridade alguma para a piedade dos fiéis inflamar-se pelas coisas divinas e inefáveis colocadas acima de nós. Não falo dessa piedade que a presunção das próprias forças incha, mas daquela que a graça mesma do Criador e Salvador nos inspira.

Pois, com que ato de inteligência quer o homem entender a Deus se ele nem mesmo é capaz de entender a própria inteligência com a qual pretende entender a Deus? E se acaso já conseguiu compreender um pouco do que seja a inteligência, observe com diligência que nada há de superior a ela em sua natureza. Tente, se pode, descobrir no intelecto algumas linhas das formas, o brilho das cores, a grandeza espacial, a distância das partes, a extensão dos corpos, os movimentos locais em intervalos ou algo semelhante. Nada disso encontramos naquela faculdade que represente o que há de melhor em nossa natureza, isto é, na inteligência, com a qual procuramos alcançar a sabedoria na medida de nossa capacidade. Ora, o que não chegamos a entender a respeito de nossa parte mais nobre, não devemos procurar em relação a Deus, que é imensamente superior ao que temos de melhor. Desta maneira havemos de procurar entender a Deus, se pudermos e o quanto pudermos: como um ser bom sem qualida-

de, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada.[2]

Todo aquele que refletir sobre Deus desse modo, embora não chegue a conhecer plenamente o que ele é, contudo — enquanto pode — como homem piedoso, evitará pensar dele, o que ele não é.[3]

CAPÍTULO 2

Deus é a única essência imutável

3. Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado) uma essência, a qual os gregos denominam "*ousia*".[4] Assim como a palavra "sabedoria" vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e "ciência" procede do verbo saber (*scire*), assim "essência" é termo derivado do verbo ser (*esse*). E de quem se pode dizer com mais propriedade que "é", senão daquele que disse a seu servo Moisés: *Eu sou o que sou,* e: *Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3,14).

Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável.[5] A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu *esse*, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser.

CAPÍTULO 3

Refutação do argumento dos arianos

4. Comecemos a responder aos adversários de nossa fé sobre o que não se diz como se pensa nem se pensa tal como é. Entre as muitas afirmações sustentadas pelos arianos contra a fé católica, aparece esta que consideram do maior peso: "Tudo o que se diz de Deus ou se compreende de Deus, diz-se segundo a substância e não segundo os acidentes. É próprio do Pai ser ingênito segundo sua substância; e do Filho ser gerado conforme a sua substância. Ora, como são realidades diferentes ser ingênito e ser gerado, conclui-se que é diferente a substância do Pai e a do Filho.[6]

Eis nossa resposta: se o que se diz de Deus diz-se segundo sua substância, as palavras: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30) devem ser entendidas segundo a substância. É, portanto, única a substância do Pai e do Filho. E se não se entendem essas palavras segundo a substância, alguma coisa é dita de Deus não segundo a substância, e assim, não somos obrigados a entender ingênito e gênito segundo a substância. No mesmo sentido, está escrito a respeito do Filho: *e não se considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente* (Fl 2,6). Perguntamos: igual em que aspecto? Se se entende igual não segundo a substância, devem admitir que se diga algo de Deus não segundo a substância. E devem admitir, portanto, que se diga ingênito e gênito não segundo a substância. E se não admitem — porque afirmam que tudo o que se diz de Deus é segundo a substância — admitam de uma vez que a substância do Filho é igual à do Pai.

CAPÍTULO 4

Os acidentes e a mudança

5. Costuma-se chamar acidente o que uma coisa, à qual pertence, pode perder quando se verifica nela alguma mudança. Há, no entanto, alguns acidentes inseparáveis, denominados "acórista" pelos gregos. Por exemplo, a cor preta das penas do corvo. Podem perdê-la, não enquanto é pena, mas porque nem sempre será pena. Como a matéria é mutável, ao deixar de ser animal ou aquela pena, todo o corpo se muda e se transforma em terra e assim perderá também aquela cor.

O acidente separável pode perder sua existência não pela separação, mas pela mutação. É o que acontece com a cor preta dos cabelos humanos, pois enquanto são cabelos podem tornar-se brancos, e então se diz que é um acidente separável. Mas aos olhares atentos não passa despercebido que não se tornam brancos, como se algo deixasse a cabeça enquanto encanecem, de tal modo que a cor preta se afaste e tome outro destino. Acontece apenas uma mudança e transformação na qualidade da cor, sem troca de lugar.

Em Deus não há acidentes, porque nele nada existe de mutável ou de susceptível de perda. Há acordo em chamar acidente aquilo que, embora não se perca, no entanto diminui ou aumenta, como é a vida da alma. Pois, enquanto é alma, vive; e porque é alma, vive sempre. Mas como tem vida mais intensa quando adquire mais ciência e menos vida quando nela não progride, acontece então alguma mudança. Não porque cesse a vida, como falta sabedoria ao ignorante, mas porque nela é menos intensa. Ora, nada disso acontece em Deus, pois permanece sempre e absolutamente imutável.

CAPÍTULO 5

As relações divinas

6. Portanto, em Deus nada se diz segundo os acidentes, pois nada lhe pode acontecer.[7] Não obstante, nem tudo se diz segundo a substância. Nas coisas criadas e mutáveis, o que não se diz segundo a substância, deve dizer-se segundo os acidentes. Tudo pode acontecer com os seres criados, pois sofrem perdas ou diminuem, tanto em relação à dimensão quanto à qualidade. Diga-se o mesmo das relações, como, por exemplo, a relação de amizade, parentesco, emprego, semelhança, igualdade e outras. E há ainda os acidentes de posição e hábito, lugar e tempo, ação e paixão.

Mas, em Deus, nada se diz no aspecto de acidentes, pois nele nada é mutável; mas nem tudo é dito conforme a substância. Usa-se dizer certas coisas de Deus segundo a relação, como: o Pai diz relação ao Filho, e o Filho ao Pai. Entretanto, isso não é acidente, pois o Pai é sempre Pai e o Filho é sempre Filho. E não se dá como se disséssemos: desde que o Filho existe, não pode deixar de ser Filho; tampouco o Pai não pode deixar de ser Pai. Mas sim, neste sentido: como Filho, ele sempre existiu, e não teve que começar a ser Filho. Se disséssemos que ele começou a existir alguma vez ou alguma vez deixou de ser Filho, estaríamos falando em acidentes. E se o Pai só fosse chamado Pai em relação a si mesmo e não em relação ao Filho; e do mesmo modo, se o Filho só fosse chamado Filho em relação a si mesmo e não ao Pai, estaríamos falando do Pai e do Filho conforme à substância.

Entretanto, porque o Pai só é chamado Pai por ter um Filho; e o Filho só é assim chamado por ter um Pai, essas relações não emanam da substância, pois cada uma das pessoas não é mencionada em relação a si mesma, mas sim em relação à outra e entre si reciprocamente. Contu-

do, não é uma relação acidental, porque o ser Pai e o ser Filho é neles eterno e imutável. Portanto, ainda que seja diferente ser Pai e ser Filho, não significa que haja diferença de substância, pois isso não é dito conforme a substância, mas sim segundo uma relação. E a relação não é acidental, pois não é mutável.[8]

CAPÍTULO 6

Os hereges e os termos: gênito e ingênito

7. Contra essas nossas argumentações levantam-se os hereges dizendo que por certo o Pai é chamado Pai em relação ao Filho; e o Filho é chamado Filho em relação ao Pai, mas que, entretanto, os termos: ingênito e gênito são ditos em relação a si mesmos, não um em relação a outro.

Respondemos: não é o mesmo dizer Ingênito e Pai, porque ainda que não tivesse gerado o Filho, o Pai seria ingênito. Com efeito, se alguém gera um filho, nem por isso é ingênito, visto que os homens, gerados que são, geram outros homens.

Contudo, eles sustentam: o Pai é dito assim em relação ao Filho, e o Filho em relação ao Pai; ingênito, no entanto, só se diz em relação a si mesmo, logo é dito segundo a substância. Sendo conceitos diferentes: ingênito e gênito, conseqüentemente, as substâncias são também diferentes. Os que isso asseguram não compreendem que estão afirmando algo sobre o termo ingênito que exige um estudo mais diligente, porque ninguém é pai pelo fato de ser ingênito e ninguém é ingênito pelo fato de ser pai. Por isso, ingênito não diz relação a alguma coisa, mas a si mesmo. Eles não percebem, porém, na sua espantosa cegueira, que o termo gênito é relativo, e somente pode ser empregado em relação a alguém. Assim, se alguém é filho

é porque foi gerado; e porque foi gerado é filho. Do mesmo modo como filho faz referência a pai; gerado faz referência a gerador. Portanto, um é o conceito de genitor, outro o de ingênito. Pois embora ambos os termos digam relação a Deus Pai, somente o primeiro se relaciona com o gerado, ou seja, o Filho. Esta verdade eles não negam, mas afirmam que o conceito de ingênito é absoluto e diz relação a si mesmo. Dizem assim: Se se diz do Pai algo relativo a si mesmo, que não é dito do Filho, diz-se algo segundo a substância. Ora, como ingênito diz relação a si mesmo, e o mesmo não se pode dizer do Filho, conclui-se que ingênito refere-se à substância, e o Filho não sendo ingênito não é também da mesma substância do Pai.

A esse argumento artificioso será respondido assim: digam os adversários em que aspecto o Filho é igual ao Pai: se é pela mesma natureza ou segundo a relação com o Pai. Não é enquanto diz relação com o Pai, porque filho sempre diz relação a pai; e pai não é filho, mas pai. As relações de pai e filho não são correlativas às de "amigos" ou "vizinhos". Pois, o amigo diz relação ao amigo e, caso se amem com a mesma intensidade, a amizade é idêntica entre ambos. O vizinho diz relação ao vizinho e porque são igualmente vizinhos (a distância entre um e outro é a mesma), a vizinhança é a mesma para ambos. Mas no caso em pauta, o Filho não é assim chamado em relação a Filho, mas ao Pai e, conforme essa relação ao Pai, o Filho não é igual ao Pai. Portanto, resta que ele seja igual ao Pai somente segundo o que é dito em relação a si mesmo. E tudo o que se diz em relação a si mesmo diz-se segundo a substância. Pode-se pois concluir que o Filho é igual ao Pai segundo a substância, a qual é idêntica em ambos.

Quando se diz que o Pai é ingênito, não se está dizendo o que é, mas o que não é. Se negamos a Deus o relativo, isso não é negado segundo a substância, pois o relativo não é dito segundo a substância.

CAPÍTULO 7

A negação não altera o acidente

8. Convém esclarecer o exposto com exemplos. Vejamos primeiramente se têm o mesmo significado os conceitos gerado e filho. Com efeito, alguém é filho porque é gerado, e porque é filho foi gerado. Quando, portanto, se diz ingênito, quer-se dizer apenas que não é filho. Gênito e ingênito são dois termos comuns, mas filho se diz no vernáculo, ao passo que o termo "infilho" não existe. Em nada, porém, prejudica a compreensão se dissermos "não filho", assim como se pode dizer "não gerado" em lugar de ingênito, sem alterar o significado. Assim também os termos vizinho e amigo são relativos, mas não se pode dizer "invizinho" como se diz inimigo. Por isso não se há de ter em conta o que o uso das palavras permite ou não permite, mais o que transparece para a compreensão das idéias. Portanto, não vamos dizer ingênito, embora exista o termo no vernáculo, mas usemos o termo "não gerado" que tem o mesmo significado. Não tem, por acaso, o mesmo sentido de "não filho"? A partícula negativa não faz com que se afirme algo segundo a substância e que sem ela se expresse uma relação. Apenas se nega o que com ela se afirma, como sucede nos demais predicamentos.

Ao dizer, por exemplo: "é homem", designamos uma substância. Quem portanto, diz: "não é homem", não está enunciando um dos predicamentos, mas apenas está negando que seja homem. Assim, se segundo a substância digo: "é homem", também segundo a substância estou dizendo: "não é homem". E se alguém pergunta com relação à dimensão e digo: "é quadrúpede, ou seja, tem quatro pés", estou respondendo ao aspecto da quantidade. Aquele que responde: "não é quadrúpede", está negando com relação à quantidade. "É branco", digo com respeito à qualidade; "não é branco", estou negando com respeito

à qualidade. "Está próximo", afirmo de acordo com a relação; "não está próximo", estou negando de acordo com a relação. Com referência à posição, quando digo: "está deitado", e estou negando com referência à posição, quando digo: "não está deitado". Referindo-me ao hábito, exterior digo: "está armado"; referindo-me ao mesmo hábito, nego: "não está armado"; e tem o mesmo significado, se digo: "está indefeso". Considerando o tempo, afirmo: "é de ontem", e considerando ainda o tempo, posso dizer: "não é de ontem". E quando asseguro: "está em Roma", estou falando do lugar, e quando nego: "não está em Roma", estou igualmente falando de lugar. Reporto-me a uma ação quando asseguro: "ele bate"; se, porém, disser: "ele não bate", estou negando uma ação. E quando digo: "é açoitado", estou me referindo ao predicamento denominado paixão se digo: "não é açoitado", estou negando. Assim, não existe nenhum predicamento que possamos empregar para dizer algo, que não possa ser negado, antepondo-se a partícula negativa.

Sendo assim, se dissermos "filho", referindo-nos à substância dizendo "não filho" referimo-nos também à substância. Ao dizer, porém: "é filho", digo em relação ao pai; negarei a relação, se disser: "Não é filho", e transfiro para o pai a mesma negação, quando quero significar que não é pai. E se têm o mesmo significado os termos filho e gerado, como antes falamos, terá o mesmo sentido quando digo não gerado e "não filho". O que quer dizer "ingênito" senão "não gerado"? Não há afastamento, portanto, do predicamento de relação, quando se diz ingênito. Assim pois, como gerado não diz relação a si mesmo, mas ao genitor, assim ingênito não diz relação a si mesmo, mas demonstra apenas que não tem genitor. Nesse mesmo predicamento, contudo, denominado relação, há reciprocidade; mas o que se enuncia em termos de relação, não indica a substância. Assim, embora sejam conceitos dife-

rentes gênito e ingênito, não indicam diversidade de substância, porque, assim como o filho diz relação ao pai e "não filho" ao "não pai", assim gerado deve estar em relação a genitor, e não gerado com relação ao não genitor.[9]

CAPÍTULO 8

Igualdade substancial de Deus na Trindade. Em Deus há uma essência e três pessoas

9. Estabeleçamos como fundamental o seguinte: tudo quanto se refere a si mesma, naquela excelsa e divina Sublimidade, refere-se à substância; mas o que se diz em referência a alguma coisa, não se diz substancialmente, mas relativamente. É tão forte o conceito de mesma substância no Pai, no Filho e no Espírito Santo, que se atribui não no plural coletivo mas no singular tudo o que diz de cada uma substancialmente.

Dizemos assim pois, que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo igualmente é Deus, o que ninguém nega falando na ordem substancial. Mas não dizemos que há três deuses, mas um só Deus na sublime Trindade. Do mesmo modo: o Pai é grande, o Filho é grande e o Espírito Santo é grande, mas não há três grandes, mas um só grande. A frase: *Tu és grande, só tu és Deus* (Sl 85,10), refere-se ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, não somente ao Pai como erradamente opinam alguns.

Bom é o Pai, bom o Filho e bom o Espírito Santo, mas não há três bons, mas um só bom, do qual está dito: *Ninguém é bom, senão só Deus.* Pois o Senhor Jesus, com a intenção de impedir que aquele homem que lhe dissera: *bom Mestre* (Lc 18,19.18), abordando-o como se ele fosse apenas homem, não o considerasse apenas como homem, não lhe disse: "Ninguém é bom, senão só o Pai", mas:

ninguém é bom, senão só Deus. Visto que sob o nome do Pai, compreende-se apenas o Pai; e sob o nome de Deus, porém, também o Filho e o Espírito Santo, porque a Trindade é um só Deus.

Os acidentes que designam posição, hábito, lugar e tempo, aplicam-se a Deus não no sentido próprio, mas no metafórico e como uma comparação. Diz-se, por exemplo, que Deus está sentado sobre os querubins (Sl 79,2), o que indica a posição; e se veste do abismo como de um manto (Sl 103,6), ao referir-se ao hábito; e *os teus anos não têm fim* (Sl 101,28), indicando o tempo; e *se subir ao céu, tu lá estás* (Sl 138,8), significando o lugar. Falando, porém, de ação, talvez somente a Deus se pode atribuí-la com certeza, pois somente Deus cria e não é criado. E nada pode sofrer pelo que diz respeito à sua substância pela qual é Deus.

Assim, Deus é onipotente, o Filho é onipotente e o Espírito Santo é onipotente; mas não são três onipotentes, mas um só onipotente,[10] *do qual, por quem e para quem são todas as coisas. Glória a ele* (Rm 11,36).

Portanto, tudo o que se diz de Deus com relação a si mesmo, afirma-se também de cada uma das pessoas, isto é, do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e ao mesmo tempo da Trindade, não no plural, mas no singular. Pois para Deus não são realidades diferentes ser e ser grande, porque nele se identificam o ser e a grandeza, e assim como não dizemos três essências, não devemos dizer três grandezas, mas uma essência e uma grandeza. Falo em essência, que os gregos denominam "ousía", e nós chamamos mais usualmente substância.

10a. Os gregos denominam também hipóstase; mas ignoro a diferença que eles querem que haja entre "*ousía*" e *hipóstase*. Muitos escritores nossos, que tratam desses assuntos no idioma grego, costumam dizer "*mian ousían,*

treis hypostáseis", o que significaria no vernáculo: uma essência e três substâncias.[11]

CAPÍTULO 9

Impropriedade da linguagem humana

10b. Como porém, em nosso falar costumeiro, o termo essência tem o mesmo sentido de substância, não nos atrevemos a dizer uma essência e três substâncias, mas dizemos de preferência: uma essência ou substância e três pessoas. Assim se exprimiram muitos escritores latinos, dignos de crédito, que explanaram esses assuntos, já que não encontraram outra expressão mais adequada para enunciar em palavras o que sem palavras compreendiam. De fato, como o Pai não é o Filho, o Filho não é o Pai, e o Espírito Santo, denominado também dom de Deus, não é o Pai nem o Filho, então são três. Por isso, assim está dito no plural: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30). O Senhor não disse: "é um", como pretendem os sabelianos,[12] mas: *somos um*. Contudo, quando nos perguntam: "O que são os três?", teremos que reconhecer que a linguagem humana mostra sua extrema indigência. Dizemos, porém, "três pessoas", não como se pretendêssemos nos expressar com precisão, mas para não nos calarmos.[13]

CAPÍTULO 10

As afirmações sobre a Trindade no singular e no plural

11. Portanto, assim como não dizemos três essências, não devemos dizer também três grandezas e nem três grandes. Nas coisas que são grandes pela participação na grandeza, nas quais uma coisa é ser e outra ser grande, tal

como: uma casa grande, um grande monte e um grande ânimo. Nisso tudo uma coisa é a grandeza e outra é ser grande, devido a essa grandeza, e assim grandeza não se confunde com casa grande.

Mas a verdadeira grandeza é aquela pela qual é grande não somente a casa que é grande, e é grande o monte que é grande, mas aquela pela qual é grande tudo o que é grande. Essa grandeza, com efeito, é grande em sentido absoluto e muito mais perfeita do que aquelas coisas que são grandes por participação. Deus, porém, não é grande pela grandeza que não é o que ele é, como se Deus dela participasse por ser grande. De outra sorte, essa grandeza seria maior do que Deus, mas nada há maior do que Deus. O certo é que Deus é grande pela grandeza pela qual ele é a própria grandeza. E assim como não dizemos três essências, também não devemos dizer três grandezas, pois em Deus se identificam o ser e a grandeza. Pelo mesmo motivo, não dizemos três grandes, mas um só grande, pois Deus não é grande pela participação na grandeza, mas é grande por ser grande, porque ele é sua própria grandeza.

O mesmo se diga da bondade, da eternidade e da onipotência de Deus e de todos os predicamentos que se possam atribuir a ele, quando são enunciados como referentes a ele mesmo, de modo absoluto não no sentido metafórico ou servindo-se de comparações. Mas supondo-se sempre que os lábios humanos possam enunciar algo a seu respeito com propriedade!

CAPÍTULO 11

O relativo na Trindade

12. O que se diz com propriedade a respeito de cada uma das pessoas na Trindade, não se diz de forma alguma com referência a ela mesma, mas reciprocamente de uma

pessoa e outra ou à criatura. Portanto, diz-se no aspecto da relação não no da substância.[14] Assim como se diz que a Trindade é um só Deus grande, bom, eterno, onipotente, pode-se dizer igualmente que ela é sua própria deidade, grandeza, bondade, eternidade e onipotência. Mas não é correto dizer que a Trindade é o Pai, a não ser em sentido metafórico, em referência à criatura devido à sua adoção filial. Na passagem da Escritura que diz: *Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor* (Dt 6,4), estão incluídos o Filho e o Espírito Santo, a quem chamamos o único Senhor nosso Deus e também nosso Pai, que nos regenerou por sua graça.

À Trindade também não se pode chamar de Filho. Ao Espírito Santo, porém, conforme o teor das palavras: *porque Deus é espírito* (Jo 4,24), podemos denominar Trindade em sentido geral, porque o Pai é espírito e o Filho é espírito; do mesmo modo que o Pai é santo, e o Filho é santo. Assim, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, como são um só Deus, e Deus é santo e espírito, a Trindade pode ser chamada de Espírito Santo. Mas o Espírito Santo, que não é a Trindade, mas está na Trindade, quando se há de fazer referência a ele, denominando-o propriamente Espírito Santo, a referência é dita de modo relativo, pois inclui o Pai e o Filho, porque o Espírito Santo é espírito do Pai e do Filho. Essa relação, porém, não aparece claramente nesse nome, mas sim sob o nome de "Dom de Deus" (At 8,20), pois é Dom do Pai e do Filho, visto que *procede do Pai* (Jo 15,26), como afirma o Senhor. E quando o Apóstolo diz: *Quem não tem o Espírito de Cristo, não pertence a ele* (Rm 8,9), está se referindo evidentemente ao Espírito Santo. quando dizemos Dom do doador e Doador do dom, referindo-nos relativamente a ambos e mutuamente. Portanto, o Espírito Santo é como uma comunhão inefável do Pai e do Filho; e talvez seja assim chamado de Espírito, porque a mesma denominação pode aplicar-se ao Pai e ao

Filho. Para o Espírito Santo, a denominação é própria, mas para as outras pessoas é comum, pois o Pai é espírito, o Filho é espírito; assim como o Pai é santo e o Filho é santo. E para significar a comunhão mútua por uma denominação que convenha aos dois, o Dom de ambos chama-se Espírito Santo.[15]

Esta Trindade é portanto um só Deus único, bom, grande, eterno, onipotente, e ele é a sua própria unidade, sua deidade, sua grandeza, sua bondade, sua eternidade e sua onipotência.

CAPÍTULO 12

Deficiência de termos para designarmos as relações mútuas

13. Não deve ser motivo de inquietação o fato de termos dito (Ef 11,12) que, "Espírito Santo" expressa relação e não a própria Trindade. É somente aquele que está na Trindade, pois falta-nos um termo adequado para expressarmos a reciprocidade de relações. Podemos dizer: servo do senhor e senhor do servo, filho do pai e pai do filho, pois indicam relações mútuas. E se podemos dizer: Espírito Santo do Pai, não podemos dizer em sentido inverso Pai do Espírito Santo, pois entender-se-ia que o Espírito Santo é filho. Dizemos também Espírito Santo do Filho, mas não dizemos Filho do Espírito Santo, pois significaria que o Espírito Santo é seu pai. Em muitos conceitos de relações mútuas observa-se essa deficiência de não se encontrar um termo que expresse cabalmente a reciprocidade de relações. Com efeito há, por exemplo, uma palavra de sentido tão claramente relativo como "penhor"? Sempre se refere a quem entrega o penhor; e o penhor é sempre penhor de alguma coisa. Se dissermos: penhor do Pai e do

Filho (2Cor 5,5; Ef 1,14), poderemos acaso usar a recíproca e dizer: Pai do penhor e Filho do penhor? Se dizemos Dom do Pai e Dom do Filho, não podemos dizer, porém, Pai do Dom e Filho do Dom. Para significar, entretanto, a reciprocidade, dizemos dom do doador e doador do dom. Desse modo, empregamos aí um termo usual, o que acima não nos fora possível.

CAPÍTULO 13

Princípio no sentido relativo

14. Diz-se, portanto, Pai em sentido relativo e "princípio" também em sentido relativo, e talvez ainda alguma outra expressão. Diz-se Pai em relação ao Filho, mas princípio diz-se em relação a tudo o que dele procede. Referimo-nos também ao Filho em sentido relativo, assim como quanto aos termos "Verbo" e "Imagem". Em todas essas expressões a relação é ao Pai, mas não são aplicáveis ao Pai. O Filho também é chamado "princípio", pois ao lhe perguntarem: *tu, quem és?*, respondeu: *o Princípio, eu que vos falo* (Jo 8,25).[16] Será, porventura princípio do Pai? Não, mas quis dizer apenas que era Criador quando se chamou "Princípio", como o Pai é princípio de toda criatura, porque dele procedem todas as coisas, Criador se diz relativamente à criatura, assim como Senhor se diz em relação a um escravo. Portanto, quando dizemos que o Pai é princípio e o Filho é princípio, não estamos afirmando dois princípios, pois o Pai e o Filho são, em relação às criaturas, um só princípio, assim como são um só Criador e um só Deus.

Se, porém, tudo o que, permanecendo em si, gera ou faz algo é princípio do que gera ou faz, não podemos negar que o Espírito Santo possa chamar-se também Princípio,

já que não o separamos do conceito de Criador, e está escrito que ele opera, permanecendo em si, ou seja, não se muda ou transforma naquilo que faz. Que ele opere (Jo 5,36) provam-no estas palavras: *Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos. A um, o Espírito dá a mensagem da sabedoria; a outro, a palavra da ciência segundo o mesmo Espírito; a outros, o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda o único e mesmo Espírito concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outra, a profecia; a outro, o dom de as interpretar. Mas isso tudo é o único e mesmo Espírito que o realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz* (1Cor 12,7-11), ou seja, como agrada a Deus. E quem, senão Deus, pode ser o autor de tantas maravilhas? "É o único e mesmo Deus que tudo isso realiza" (ib. 6). Se perguntarmos em particular sobre o Espírito Santo, responderemos, com toda a verdade, que é Deus e um só Deus com o Pai e o Filho. Portanto, Deus é o único princípio com relação às coisas criadas e não há dois ou três princípios.

CAPÍTULO 14

O Pai e o Filho: princípio único do Espírito Santo[17]

15. Com respeito às relações mútuas na Trindade, se aquele que gerou é princípio do gerado, o Pai é princípio em referência ao Filho, porque o gerou. Entretanto não é uma investigação de pouca importância inquirir se o Pai é também princípio com relação ao Espírito Santo, pois está escrito: *procede do Pai.* Se assim for, é princípio não somente do que gera ou faz (o Filho), mas também da Pessoa que ele dá (o Espírito). Isso lançaria uma possível luz sobre a questão que a muitos preocupa, sobre a possibilidade de dizer-se que o Espírito Santo também

seja Filho, já que sai do Pai, como se lê no Evangelho (Jo 15,26). Saiu do Pai, sim, mas não como nascido, mas como Dom, e por isso, não se pode dizer filho, já que não nasceu como o Unigênito e nem foi criado como nós, que nascemos para a adoção filial pela graça de Deus.

O que nasceu do Pai, diz relação ao Pai, como o Filho; por isso é dito Filho do Pai, não nosso. Por outro lado, o que foi dado, diz relação ao que deu e ainda àqueles a quem é dado. Assim se diz do Espírito Santo: não é somente do Pai e do Filho, mas também é nosso, posto que o recebemos[18]. Diz-se do mesmo modo: *salvação do Senhor* a respeito daquele que dá a salvação (Sl 3,9); e é também "nossa salvação" porque a recebemos. O Espírito, portanto, não é somente de Deus que o deu, mas também nosso que o recebemos. Não se trata do nosso próprio espírito ou alma pela qual existimos, pois esse é o espírito do homem e que nele está. É nosso Espírito em outro sentido; no sentido em que dizemos: *o pão nosso de cada dia dá-nos hoje* (Mt 6,11). Embora, nosso espírito seja também um dom, pois: *Que é que possuís que não tenhais recebido?* (1Cor 4,7).

Uma coisa, porém, é o que recebemos para existir, outra coisa o que recebemos para sermos santos. Daí, a referência a João que veio no espírito e virtude de Elias (Lc 1,17): chama-se espírito de Elias o Espírito Santo recebido por Elias. Do mesmo sentido são as palavras dirigidas a Moisés, quando lhe disse o Senhor: *Tomarei do teu espírito e o darei a outros* (Nm 11,17), ou seja, "dar-lhes-ei do Espírito que te havia dado antes".

E se o que é dado tem como princípio aquele por quem é dado, pois não recebeu de outro o que dele procede, deve-se admitir que o Pai e o Filho são um só Princípio do Espírito Santo, e não dois princípios. Mas assim como o Pai e o Filho são um só Deus e em relação à criação um só Criador e um só Senhor, assim também de modo relativo quanto ao Espírito Santo são um só Princípio. E em

relação à criação o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Princípio, como são um só Criador e um só Senhor.

CAPÍTULO 15

Antes da doação, o Espírito Santo já era Dom?

16. Indo mais longe na reflexão de que o Filho não é Filho nascendo apenas para ser Filho, mas sim para existir, poder-se-á perguntar se o Espírito Santo, pelo fato de ser dado, recebe o dom não somente para ser dom, mas também para ser. Em outras palavras: se ele já existia antes de ser dado, mas não como dom ou se já era Dom antes de ser dado, pelo fato de que Deus o daria mais tarde.

Se procede somente quando é dado, não teria procedido antes de ser para ser dado. Como poderia existir, se existe apenas para ser dado, assim como o Filho que possui sua essência ao nascer não somente para que seja Filho, em sentido relativo, mas para que de fato tivesse o ser? Ou o Espírito Santo sempre procede, não no tempo, mas desde toda a eternidade; e como procede e somente para ser dado, já era Dom antes mesmo de existir para quem seria dado?

Pois uma coisa é o dom, outra coisa a doação. O dom pode existir antes de ser dado, mas a doação não pode existir senão quando o dom for concedido.

CAPÍTULO 16

Sentido relativo das afirmações sobre Deus no tempo

17. Não deve impressionar ao leitor o fato de o Espírito Santo ser coeterno ao Pai e ao Filho e contudo ser dito algo de relativo sobre ele, como, por exemplo, dizermos que nos

foi dado no tempo. O Espírito Santo é Dom na eternidade, mas como doação ele o é no tempo. Se alguém não se chama senhor, senão quando começa a possuir um servo, esta denominação relativa pode também aplicar-se a Deus no tempo, pois não é eterna a criatura da qual ele é o senhor. A relação, contudo, não é acidental porque nada em Deus acontece em sentido temporal, já que nada é mutável nele como já esclarecemos no exórdio deste tratado. Como compreendermos isso?

Ser Senhor não é em Deus algo eterno, pois teríamos que admitir que a criatura é eterna, pois caso contrário ele não seria Senhor desde toda a eternidade, isso se a criatura não existisse também desde toda a eternidade. Assim como ninguém pode ser servo sem ter um senhor, ninguém pode ser senhor se não tiver um servo. E se existir alguém que afirme que somente Deus é eterno e que o tempo não é eterno devido às suas variações e mutabilidade, mas que o curso dos tempos não começou no tempo (pois não havia tempo antes do início do tempo, e por isso Deus não podia ser Senhor no tempo, mas era Senhor dos tempos que não começaram no tempo), o que esse tal responderá a respeito do homem que foi criado no tempo e do qual Deus não era Senhor antes de o homem existir para que ele fosse seu Senhor?

O ser Senhor do homem aconteceu a Deus no tempo, e para pôr fim a qualquer controvérsia, diria que ser Deus teu Senhor ou o meu, que começamos a existir há pouco, aconteceu no tempo. E se essa afirmação parecer incerta devido à obscura questão da alma, o que se dirá de Deus que se tornou Senhor do povo de Israel? Pois, se já existia a essência da alma desse povo, — questão que agora não nos preocupa —, contudo esse povo ainda não existia, e há dados de como surgiu. Finalmente, para que Deus seja Senhor desta árvore e daquela seara, isso aconteceu no tempo, pois só então começaram a existir, embora já

existisse a matéria de que foram feitas. Uma coisa é ser Senhor da matéria, outra ser Senhor da natureza já formada. Uma coisa é o homem ser senhor da madeira em determinado momento, e outra ser senhor do caixote em outro momento, embora tenha sido senhor da madeira com a qual fabricou o caixote que não existia quando já existia a madeira.

Com provaremos que nada acontece a Deus em termos de acidentes, senão dizendo que nada lhe acontece na sua essência, pela qual está sujeito à mudança? Pois é próprio dos acidentes relativos causar alguma mudança nas coisas em que eles existem. Assim, amigo é termo relativo, pois não se começa a ser amigo senão quando se começa a amar. Acontece então uma mudança na vontade para se poder dizer amigo. Uma moeda envolve relação quando se refere a preço, mas não muda quando começa essa relação, assim como quando se trata de penhor ou coisas semelhantes. Portanto, se a moeda pode estabelecer relação, vezes incontáveis sem que nada mude em sua natureza ou em sua forma, seja quando começa, seja quando cessa a relação, com quanta maior facilidade devemos admitir o mesmo quando se trata da imutável essência de Deus. Com efeito, enunciando-se uma relação à criatura, embora haja um início no tempo, contudo, entenda-se bem que nada se altera na substância divina, apenas na criatura relacionada.

Diz o salmista: *Senhor, foste para nós um refúgio* (Sl 89,1). Diz aí que Deus é nosso refúgio no sentido relativo, pois há relação conosco, torna-se nosso refúgio quando nele nos refugiamos. Mas acaso passa a existir algo em sua natureza que não existia antes de nele nos refugiarmos? Em nós, sim, acontece alguma mudança: éramos piores antes de nos refugiarmos e melhoramos refugiando-nos nele. Nele, porém, não houve alteração. Desse mesmo modo começa a ser nosso Pai, quando somos

regenerados por sua graça, pois nos deu o poder de sermos filhos de Deus (1Jo 3,1). Nossa natureza altera-se para melhor quando nos tornamos filhos de Deus, ao mesmo tempo que ele começa a ser nosso Pai, entretanto sem qualquer mudança na sua essência.

Portanto, o que no tempo se afirma de Deus, que antes não se afirmava, fica bem esclarecido que se afirma em sentido relativo; porém, essa relação não é acidental em Deus, mas só em quem se diz que algo começou a ser objeto de alguma afirmação da parte de Deus. Pelo fato de o justo se tornar amigo de Deus, o justo muda, mas longe de nós pensar que Deus ame alguém no tempo com um novo amor, que antes não existia, pois para ele o passado não passou e o futuro já chegou. Amou todos os seus santos antes da criação do mundo, assim como os predestinou (Ef 1,4), mas quando se convertem e o encontram, costuma-se dizer que começaram a ser amados por ele, expressando-nos assim para nos fazermos entender de acordo com o nosso modo de falar. O mesmo se diga quando é dito que Deus se irrita contra os maus e é amável para com os bons. São eles que mudam não Deus.[19] Assim, a luz incomoda os olhos doentios, mas é agradável aos sãos; há mudança nos olhos, não na luz.[20]

LIVRO VI

— Sentido da afirmação do Apóstolo sobre Cristo: *"Poder e Sabedoria de Deus"*.
— Unidade e igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
— Nossa fé não é em três deuses, mas em Deus Trino.
— Explicação das palavras de santo Hilário: "A eternidade no Pai, a beleza na Imagem, o gozo no Dom."

CAPÍTULO 1

O Filho: "poder e sabedoria de Deus" — argumento dos católicos contra os antigos arianos. O Pai é a sabedoria ou é o Pai da sabedoria?

1. Alguns opinam que a doutrina da igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo fica menos compreensível pelo sentido das palavras do Apóstolo: *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus* (1Cor 1,24). Pois parece não subsistir aí a igualdade, visto não ser dito que o Pai é o próprio poder e a própria sabedoria, mas apenas o gerador do poder e da sabedoria. De fato, com não pouca importância costuma-se perguntar em que sentido Deus é Pai do poder e da sabedoria, pois o Apóstolo diz: *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus.*

À raiz desse problema, alguns dos nossos doutores argumentaram contra os arianos, que se insurgiram antigamente contra a fé católica. Pois, conta-se que o próprio Ário disse: "Se é Filho, nasceu; se nasceu, houve um tempo em que não era Filho",[1] não compreendendo que o nascer em Deus é sempiterno, porque o Filho é

coeterno ao Pai, assim como o brilho gerado e difundido pelo fogo é simultâneo ao fogo e seria coeterno se o fogo fosse eterno. Daí decorre que alguns arianos posteriores abandonaram essa argumentação e confessaram que o Filho de Deus não teve princípio no tempo.

Nas discussões que os nossos escritores mantiveram contra os que asseveravam que "houve um tempo em que não existia o Filho", alguns aduziram o seguinte argumento: "Se o Filho de Deus é o poder e sabedoria de Deus, e se Deus nunca existiu sem poder e sabedoria, logo o Filho é coeterno a Deus Pai", pois diz o Apóstolo: *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus*. E como dizer que Deus não possuiu alguma vez poder e sabedoria seria loucura, concluíam que não houve tempo algum em que o Filho não existiu.

2. Esse raciocínio obrigar-nos-ia a dizer que Deus Pai não é sábio, senão pela sabedoria que gerou, não existindo o Pai como a própria sabedoria. Além disso, se assim fosse Deus Pai não é a própria sabedoria, mas apenas o gerador da sabedoria; vejamos se o Filho é sabedoria da sabedoria, assim como é chamado Deus de Deus, Luz da Luz. Se defendermos essa suposição, por que não dizer também que o Pai é gerador da sua grandeza, bondade, eternidade e onipotência, de modo a não ser ele mesmo sua grandeza, sua bondade, sua eternidade e sua onipotência, mas que é grande apenas pela grandeza que gerou, bom por essa bondade, eterno por essa eternidade e onipotente pela onipotência que dele nasceu. E assim, como não seria ele mesmo a própria sabedoria, mas sábio pela sabedoria que dele procede? E se é gerador de sua grandeza, bondade, eternidade e onipotência, dizem eles, não se há de temer que sejamos obrigados a admitir a existência de muitos filhos em Deus, coeternos ao Pai, além das criaturas por ele adotadas.

Responde-se facilmente a essa calúnia. Se, pelo fato de dizermos que Cristo é o poder e a sabedoria de Deus,

não se duplica o Cristo, tampouco podemos dizer que Deus é Pai de muitos filhos coeternos, apesar dos muitos atributos enumerados. O poder se identifica com a sabedoria, e a sabedoria, com o poder. O mesmo se diga dos demais atributos, como a grandeza que se identifica com o poder, e dos demais acima mencionados ou que possam ainda ser mencionados.

CAPÍTULO 2

Predicação sobre o Pai e o Filho em conjunto

3. Mas se do Pai em si mesmo nada se predica a não ser o que é dito em relação ao Filho, ou seja, que é seu Pai ou genitor ou princípio, e se ao mesmo tempo o que gera é princípio do que é gerado, tudo o mais que se predica sobre o Pai é comum com o Filho, ou melhor, no Filho. Assim, ele é grande pela grandeza que gerou, justo pela justiça que gerou, bom pela bondade que gerou, poderoso pelo poder que gerou, sábio pela sabedoria que gerou. Sendo assim, o Pai não seria designado como a própria grandeza, mas gerador da grandeza. O Filho, porém, seria considerado em si mesmo, denominação que não possui o Pai, mas que o Filho possui em relação ao Pai. Assim, ele não é grande em si mesmo, mas com o Pai do qual é grandeza, é sábio com o Pai, do qual é a sabedoria. E o Pai é sábio com o Filho, porque é sábio pela sabedoria que gerou. Portanto, tudo o que se diz em relação a si mesmo, não se deve entender um sem o outro, ou seja, tudo o que se diz em relação à substância, diz-se ao mesmo tempo de ambos.

Estabelecidas essas premissas, segue-se que o Pai já não é Deus sem o Filho nem o Filho é Deus sem o Pai, mas ambos são ao mesmo tempo Deus juntos. E aquelas palavras: *No princípio era o Verbo* (Jo 1,1), devem enten-

der-se que o Verbo estava no Pai. E se "*no princípio*" tem o mesmo significado de "antes de todas as coisas" então as palavras seguintes: E *o Verbo estava em Deus,* como Verbo, compreenda-se apenas do Filho e não do Pai e do Filho simultaneamente, como se ambos fossem um só Verbo. Verbo é dito como Imagem, e o Pai e o Filho não são ambos Imagem, mas somente o Filho é Imagem do Pai, assim como somente ele é Filho. Os dois não podem ser Filhos. A afirmação que vem logo em seguida: E *o Verbo estava junto de Deus,* há razões para ser assim entendida: somente *o Verbo* é o Filho e *estava junto de Deus;* o qual não é somente o Pai, mas sim, o Pai e Filho são um só e mesmo Deus.

Mas o que há de espantoso pelo fato de se poder dizer isso aplicando-o a duas coisas tão diferentes? O que há mais diferente do que o corpo e a alma? No entanto, é possível dizer-se: "a alma estava junto do homem, ou seja, no homem", embora a alma não seja o corpo, mas o homem é alma e corpo ao mesmo tempo. O que está escrito em continuação: *e o Verbo era Deus,* tem pois este sentido: o Verbo, que não era o Pai, era Deus junto ao Pai. Acaso diríamos que o Pai é gerador da grandeza, isto é, gerador de seu poder ou de sua sabedoria, enquanto o Filho seria a grandeza, o poder, a sabedoria, e ambos seriam ao mesmo tempo o Deus grande, onipotente e sábio? Nesse caso, como se poderia chamar o Filho: Deus de Deus, Luz da Luz? Porque não são ambos Deus de Deus, mas somente o Filho é Deus de Deus, ou seja, do Pai; ambos não são também Luz da Luz, mas somente o Filho é Luz da Luz, que é o Pai.[2]

A não ser que se queira insinuar e inculcar numa brevíssima expressão, que o Filho é coeterno ao Pai, quando se diz: "Deus de Deus", "Luz da Luz", ou outra semelhante. Como se se dissesse: o que não é o Filho sem o Pai, tem sua raiz nesta outra: o que o Pai não é sem o

Filho; ou seja, esta Luz, que não é Luz sem o Pai, procede da Luz que é o Pai, o qual, por sua vez, não é Luz sem o Filho. E, quando se diz do Filho: "Deus" não é o Filho sem o Pai; e "de Deus, não é o Pai sem o Filho, entenda-se que o gerador não precedeu aquele que ele gerou. Sendo assim, não se pode afirmar em relação a eles, isto é, um em relação ao outro, somente o que ambos não são em comum, e ao mesmo tempo. Não se pode dizer, por exemplo, Verbo do Verbo, porque ambos não são Verbo, mas somente o Filho; nem Imagem de Imagem, porque ambos não são juntos Imagem; nem Filho de Filho, porque ambos não são filhos, conforme o que está escrito: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30). *Somos um*, neste sentido: "O que ele é, eu sou", segundo a essência e não segundo a relação.[3]

CAPÍTULO 3

"Somos um" — prova da unidade de essência do Pai e do Filho

4. Ignoro se há nas Escrituras a expressão "são um", referindo-se a coisas de natureza diversa. Existindo muitos seres da mesma natureza que sentem de modo diverso, não são um, enquanto pensarem diversamente. Se constituíssem uma unidade pelo fato de serem homens, Cristo não diria: *para que sejam um, como nós somos um* (Jo 17,11), quando recomendou seus discípulos ao Pai.

Na verdade, Paulo e Apolo, porque ambos eram homens e tinham o mesmo sentimento, o Apóstolo pôde dizer: *Aquele que planta e aquele que rega, são iguais entre si* (1Cor 3,8). Quando se diz que são um, sem especificar a natureza da unidade e dizendo que vários são um, significa que são da mesma natureza ou, essência sem discordâncias ou discrepâncias em seus sentimentos.

Quando, porém, se especifica a natureza da unidade, pode significar diversas realidades em uma só, embora sejam de natureza diferente. É o caso da alma e do corpo — há acaso realidades tão diferentes? — não formam uma unidade a não ser que se acrescente ou se subentenda o tipo da mesma, isto é, que se trata de um homem ou de um animal. Daí o dizer do Apóstolo: *Aquele que se une a uma prostituta é um só corpo com ela.* Não disse: "são um" ou apenas "é um", mas acrescenta "corpo", indicando um corpo composto da união dos corpos feminino e masculino. E acrescenta: *Aquele que se une ao Senhor é com ele um só espírito* (1Cor 6,16-17). Não disse: "Aquele que se une ao Senhor é um ou são um", mas acrescentou: *um só espírito.*

O espírito do homem e o espírito de Deus são na verdade de natureza diversa, mas mediante a união de dois espíritos, passam a formar um só, de tal modo que sem o espírito humano o espírito de Deus é feliz e perfeito, ao passo que sem Deus o espírito do homem não é feliz.

Creio não ter sido sem razão que o Senhor, no Evangelho de João, embora falasse tantas vezes da sua unidade com o Pai e da nossa entre nós, nunca tenha dito: "para que nós e eles sejamos um", mas *para que sejam um, como nós somos um* (Jo 17,20). Portanto, o Pai e o Filho são um pela unidade de substância e um só Deus, um só grande e um só sábio, como já dissemos antes.

5. Portanto, em que o Pai é maior? Se é maior, há de ser pela grandeza. Mas como o Filho é sua grandeza não pode ser maior do que aquele que o gerou nem o Pai é maior do que a grandeza pela qual é grande. Portanto, é igual. E de onde se origina essa igualdade, senão do próprio ser, não havendo distinção entre o ser e a grandeza? Se o Pai fosse maior pela eternidade, o Filho não lhe seria igual absolutamente. Em que, pois, é igual? Se disseres pela grandeza, não pode ser igual uma grandeza menos eterna, e assim

com os outros atributos. Igual, talvez, no poder e desigual na sabedoria? Mas, como pode ser igual um poder que conhece menos? É igual na sabedoria, desigual, porém, no poder? Mas como pode ser igual uma sabedoria que é menos poderosa? Resta, portanto, concluir que, se falta igualdade em determinado atributo, falta em todos. Contudo a Escritura esclarece: *e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente* (Fl 2,6). Por isso, todo adversário da verdade que de alguma forma aceita a autoridade apostólica é obrigado a confessar que o Filho é igual a Deus em algum atributo. Escolha o que quiser, pois ser-lhe-á demonstrado em seguida que é igual em todos os atributos que dizem referência à sua substância.

CAPÍTULO 4

Igualdade do Filho em todos os atributos

6. O mesmo sucede com as virtudes do espírito humano, entendidas sob qualquer aspecto que seja: não se separam umas das outras. Ao ser assim, se duas pessoas forem iguais, por exemplo, na força, sê-lo-ão também na prudência, na temperança e na justiça. Pois, se disseres que são iguais na força, mas se alguma pessoa sobressair pela prudência, pode-se concluir que sua força seja menos prudente do que a da outra e por isso não serão iguais na força, já que a da primeira é mais prudente. A conclusão é a mesma para todas as demais virtudes, se examinares todas com igual diligência. Trata-se evidentemente não da força do corpo, mas da fortaleza da alma.

Com quanta maior perfeição o mesmo acontece naquela imutável e eterna Substância, incomparavelmente mais simples do que a alma humana? Pois na alma hu-

mana, o ser não se identifica com o ser forte, prudente, justo e sóbrio. Pode existir a alma sem possuir nenhuma dessas virtudes. Em Deus, porém, há identificação entre o ser e o ser forte, justo ou sábio, e se algo afirmares sobre essa multiplicidade simples ou simplicidade múltipla, está sendo feita referência à sua essência.

Por isso, pode-se dizer "Deus de Deus", aplicando essa denominação a cada uma das duas pessoas divinas, sem se indicar por aí dois deuses, mas um só Deus. As Pessoas divinas unem-se mutuamente, como acontece mesmo em substâncias distantes e diferentes entre si, conforme atesta o Apóstolo. Pois o Senhor é um só espírito, e também o espírito do homem é um espírito, contudo se se unir a Deus faz um *só espírito com ele* (1Cor 6,17). Com quanto maior razão,[4] lá onde a união é perfeitamente inseparável e eterna, pode-se afirmar o que dissemos. Isso se não quisermos cair no absurdo de dizer que o Filho de Deus é filho de ambos, ou de dizer que o referente à substância não diz respeito ao Pai e ao Filho, ao mesmo tempo, assim como à Trindade. Seja como for, este assunto merece apreciação mais diligente; por agora é bastante ver que o Filho não será igual ao Pai, se dissermos que ele é inferior em algo referente à sua substância, como já o demonstramos. O Apóstolo garante-nos a igualdade (Fl 2,6). O Filho é, portanto, igual ao Pai em tudo e forma uma única e mesma substância com ele.

CAPÍTULO 5

O Espírito Santo: Amor consubstancial do Pai e do Filho

7. Pela mesma razão, o Espírito Santo subsiste na mesma unidade e na mesma igualdade de substância. Com efeito, quer se trate de unidade, quer de santidade,

quer do amor de ambos (do Pai e do Filho), ou que haja unidade porque há amor, e amor porque há santidade, é patente que nenhuma das duas primeiras Pessoas, seja a união que a ambas enlaça, pela qual o gerado é amado pelo gerador e ama o seu gerador, e pela qual — por essência, não por participação, nem por força do dom de algum ser superior, mas pelo dom que lhe é próprio — conservam a unidade de espírito pelo Vínculo da paz (Ef 4,3). E pela graça, somos ordenados a imitar essa unidade de amor com relação a Deus e entre nós mesmos. Pois desses dois preceitos dependem toda a Lei e os Profetas (Mt 22,37-40).

E assim as três Pessoas são um só Deus, grande, sábio, santo e bem-aventurado. Quanto a nós é dele, por ele e nele que somos felizes. Pois é por sua graça que formamos um só entre nós e que somos um só espírito com ele, sempre que se una a ele o nosso espírito. Ora, para nós é um bem aderir a Deus, já que ele reprova todo aquele que dele de afasta (Sl 72,27.28).

O Espírito Santo é pois alguma coisa comum ao Pai e ao Filho, seja o que for. Mas essa comunhão é consubstancial e coeterna. Se for mais exato dar-lhe o nome de amizade, que se dê. Mas seria mais adequado chamá-lo de caridade. É ele igualmente uma substância, visto que Deus é uma substância, e *Deus é Caridade* (1Jo 4,16), como está escrito.[5] Mas como a substância é idêntica no Pai e no Filho, o Espírito Santo é ao mesmo tempo grande, bom, santo e tudo o que se puder afirmar das duas primeiras Pessoas em si mesmas. Pois em Deus, o ser não é diferente da grandeza, da bondade e de tudo mais, como dissemos acima.

Com efeito, se em Deus o amor fosse menor do que a sabedoria, esta não seria amada tanto quanto. Segue-se que ela é igual e assim a caridade é amada em proporção à mesma sabedoria. Ora, a sabedoria é idêntica ao Pai, como já explicamos mais acima. Portanto, o Espírito

Santo é também igual ao Pai. Se é igual, deve sê-lo em todas as coisas. E isso devido à suma simplicidade da substância divina. Eles não são mais do que três: um amando aquele que dele procede; outro amando aquele do qual procede; e por fim, aquele que é a própria caridade. Se o amor nada fosse, como se diz que Deus é Amor? (1Jo 4,16). E se não é uma substância, como se diz Deus ser uma substância?[6]

CAPÍTULO 6

Deus — substância simples e múltipla

8. Se alguém se perguntar como a substância de Deus pode ser simples e múltipla, que tenha em conta primeiramente que a criatura é sempre múltipla, nunca simples.[7] Observe-se em primeiro lugar o corpo humano: consta de várias partes, umas maiores, outras menores; e maior é o todo do que qualquer das partes. O céu e a terra são partes da totalidade do mundo, e a terra, por um lado, e o céu, por outro, constam de partes inumeráveis. A sua terça parte é menor do que as outras duas, e sua metade é menor do que seu todo. E todo o universo, conhecido comumente pelas suas duas partes, ou seja, o céu e a terra, é maior do que o céu ou a terra considerados em separado.

E em cada corpo, uma coisa é o tamanho, outra a cor, e outra a figura. Diminuído o tamanho, pode permanecer a mesma cor e a mesma figura; e mudada a cor, pode permanecer o mesmo tamanho e a mesma figura; assim como, variando a figura, podem continuar o mesmo tamanho e a mesma cor. Todas as qualidades que se atribuem a um corpo podem sofrer mudanças em alguma parte sem alteração nas demais. Esses exemplos mostram ser múltipla a natureza dos corpos e de modo algum simples.

Quanto à criatura espiritual, tal como a alma comparada com o corpo, é certamente mais simples, ou seja, não é dotada de tanta multiplicidade como o corpo, mas também não é simples. É mais simples do que o corpo, porque não é uma massa que se difunde pelo espaço local, mas em cada corpo a alma está toda inteira; e toda está também em qualquer das partes do corpo. Assim, quando algo acontece na menor parte do corpo que influa na alma, embora não em todo o corpo, ela pode sentir, pois influi no seu todo. Mas como a alma, uma coisa é a sua atividade, outra, a inércia, a agudeza, a memória, o desejo, o temor, a alegria, a tristeza. E como esses sentimentos podem existir na natureza da alma uns sem os outros, e uns com mais intensidade, outros menos; inumeráveis e variadíssimos, é sinal evidente de que essa natureza não é simples, mas múltipla. Ora, tudo o que é simples é imutável, portanto toda criatura é mutável.

CAPÍTULO 7

Deus é trino — não tríplice

Deus, porém, é chamado com nomes múltiplos: grande, bom, sábio, bem-aventurado, veraz e todos os outros nomes que não pareçam indignos de lhe ser atribuídos. Mas sua grandeza é sua sabedoria, pois ele não é grande pelo volume, mas sim pelo poder. Sua bondade é igualmente sua sabedoria e grandeza. Assim também sua veracidade e todos os outros atributos. E nele não são realidades diferentes o ser feliz, o ser grande ou sábio ou veraz ou bom, mas há uma única realidade, o ser.

9a. Pelo fato de Deus ser Trindade, não se há de concluir que ele seja tríplice, pois nesse caso ou só o Pai ou só o Filho

seria menor do que o Pai e o Filho juntos. Aliás, não se concebe bem como se possa dizer Pai ou Filho separadamente, pois sempre e de modo inseparável o Pai está com o Filho e o Filho está com o Pai. Não porque ambos sejam Pai ou Filho, mas porque sempre estão juntos um com o outro. Nunca nenhum está só.[8]

Contudo, assim como dizemos "um só Deus", ao falar da Trindade, embora ele esteja sempre em companhia dos espíritos celestes e das almas santas — e esses espíritos e almas não são deuses com ele —, assim chamamos de Pai somente ao Pai — não porque esteja separado do Filho —, mas porque ambos não são o Pai.

CAPÍTULO 8

A natureza de Deus é inacessível

9b. Assim, o Pai só, ou o Filho só, ou o Espírito Santo só, sendo tão grandes quanto o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos, de forma alguma poderemos denominar Deus de tríplice. Os corpos crescem por adição. Embora a união do esposo com a esposa perfaça um só corpo, esse corpo é maior do que o do esposo ou da esposa separadamente. No campo espiritual, porém, quando o menor se junta ao maior, como a criatura ao Criador, a criatura torna-se maior do que era. Não, porém, o Criador. Nas coisas que não são grandes pelas sua massa, o ser maior é igual a ficar melhor. Ora, o espírito da criatura torna-se melhor quando se achega ao Criador, do que quando não se achega a ele e, portanto, também maior, porque se torna melhor. Aquele que se une *ao Criador constitui com ele um só espírito* (1Cor 6,17), mas por aí o Senhor não se torna maior, embora se torne maior aquele que se une ao Senhor.

Em Deus, pois, quando o Filho que é igual se une ao Pai que lhe é igual, ou o Espírito Santo, que é também igual ao Pai e ao Filho, Deus não se torna maior do que cada uma das pessoas, pois essa perfeição não lhe é acrescentada. Perfeito é o Pai, perfeito é o Filho, perfeito é o Espírito Santo; perfeito é Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Concluindo, Deus é Trindade, mas não tríplice, isto é, não são três deuses.

CAPÍTULO 9

Um só Deus em três pessoas

10. Tendo mostrado que somente o Pai é Pai, pois na Trindade somente ele é Pai, resta examinar aquela proposição que afirma: o Deus único e verdadeiro não é somente o Pai, mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Se alguém, pois, pergunta: "Somente o Pai é Deus", como responder negativamente, senão dizendo que na verdade o Pai é Deus, mas não o é somente ele, mas que o único Deus é o Pai, o Filho e o Espírito Santo? Mas como interpretar aquele testemunho do Senhor? Ele falava ao Pai e nomeava-o Pai ao qual se dirigia. Disse assim: *Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro* (Jo 17,3). Para os arianos, essas palavras significam que o Filho não é Deus verdadeiro. Deixando-os de lado, é preciso examinar se somos obrigados a entender essas palavras referentes ao Pai: *que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro*, como se o Senhor quisesse insinuar que somente o Pai é Deus verdadeiro e não as três pessoas juntas, Pai, Filho e Espírito Santo.

Pois, não dizemos, pelos testemunhos do Senhor, que o Pai é o único Deus verdadeiro, que o Filho é o único Deus verdadeiro e que o Espírito Santo é o único Deus verdadei-

ro, e que o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos, ou seja, a Trindade, são um só Deus verdadeiro e não três verdadeiros deuses? Acaso, porque o Senhor acrescentou: e *aquele que enviaste, Jesus Cristo*, deve-se subentender que ele *é o único Deus verdadeiro,* ficando assim a ordem das palavras: *que te conheçam a ti e aquele que enviaste, Jesus Cristo como único Deus verdadeiro*? Por que silenciou ele a pessoa do Espírito Santo? Não será porque quando se faz menção de uma Pessoa unida à outra de tal modo integradas na paz que formam uma só, deve-se subentender também o mesmo Vínculo de paz, embora sem dizê-lo expressamente? Com efeito, em outra passagem, o Apóstolo parece calar-se sobre o Espírito Santo; contudo, aí também ele está subentendido, quando diz: *Tudo é vosso; vós, porém, sois de Cristo, e Cristo é de Deus* (1Cor 3,22.23); e em outro lugar: *A cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus* (ib. 11,3).

Mas se as três pessoas juntas são o único Deus, como Deus pode ser a cabeça de Cristo ou a Trindade ser a cabeça de Cristo, se o mesmo Cristo integra a Trindade para que seja Trindade? Acaso o que é o Pai com o Filho é cabeça daquele que é o Filho somente? O Pai é Deus com o Filho, mas só o Filho é Cristo, principalmente porque o Verbo feito carne é quem diz que, pela sua humanidade, é inferior ao Pai, quando afirma: *o Pai é maior do que eu* (Jo 14,28). Assim, pelo fato de ser Deus juntamente com o Pai é cabeça do homem mediador, missão exclusiva do Filho. Se com justeza consideramos a razão como a parte principal do homem, ou seja, como a cabeça da substância humana, pois o homem, é homem pela sua inteligência, por que com mais razão não podemos considerar o Verbo, que é Deus junto com o Pai, como cabeça de Cristo, embora não possamos entender o Cristo-Homem senão como o Verbo feito carne?

Mas como já dissemos, esse aspecto será explanado com mais profundidade em livros posteriores. Por enquanto fica demonstrada a igualdade e a identidade de substância da Trindade, o mais brevemente que o pudemos fazer. De qualquer modo que se resolva essa questão, cuja investigação e discussão mais profundas adiamos, nada impede que confessemos a mais perfeita igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

CAPÍTULO 10

Os atributos divinos segundo santo Hilário. Vestígios da Trindade na criação

11. Certo escritor, ao apresentar sucintamente os atributos próprios de cada pessoa da Trindade, afirma: "Eternidade ao Pai, beleza à Imagem, a fruição ao Dom".

Trata-se de Hilário, que deixou essa afirmação em seus livros.[9] Foi ele homem de não pouca autoridade nos tratados escriturísticos e nas suas asserções de fé. Depois de ter perscrutado, segundo minhas possibilidades, o sentido profundo dos termos "Pai, Imagem, Dom, eternidade, beleza e uso", creio não me afastar de seu pensamento se interpretar a "eternidade" no sentido de que o Pai de ninguém procede, e que o Filho procede do Pai quanto ao ser, e por isso lhe é coeterno.

A Imagem, ao reproduzir perfeitamente o objeto de que é imagem, identifica-se com ele e não o contrário. Na Imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total Àquele de quem é Imagem. Na Imagem está a vida inicial e suprema, para quem não é uma coisa viver e outra ser, mas o ser e o viver

se identificam. E nela está também a inteligência primeira e suprema, para quem não é uma coisa viver e outra entender, mas o que é entender isso é o mesmo que viver e ser e todas as coisas são uma só. Assim é o Verbo perfeito a quem nada falta, pois é como uma arte do Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis, nele todos são um. Ele é o Único que nasce do Uno e em quem todos fazem um com ele.

Nessa Imagem, Deus conhece tudo o que por meio dela fez.[10] Por isso, enquanto os tempos passam e se sucedem, nada passa nem se sucede na ciência de Deus. As coisas criadas são do conhecimento de Deus porque foram criadas, e mesmo sendo criadas mutáveis, Deus delas tem conhecimento imutável.

Esse amplexo, como que inefável, do Pai e da sua Imagem não existe sem certa fruição, amor e gozo. Esse amor, esse deleite, felicidade ou bem-aventurança, se é que existe na linguagem humana um termo adequado e digno, foi denominado resumidamente por Hilário com o vocábulo "uso", o qual é na Trindade o Espírito Santo. Este não é gerado, mas constitui a doçura do genitor e do gerado e derrama-se com imensa liberalidade e abundância de graça sobre todas as criaturas, na medida da capacidade de cada uma, a fim de que observem sua ordem e aquietem-se em seus lugares.

12. Todos esses seres, criados pela arte divina, manifestam em si certa unidade, beleza e ordem. Porque qualquer deles encerra uma unidade, como, por exemplo, a natureza corpórea e as faculdades da alma. Além disso, possuem algum traço de beleza, como são as formas ou qualidades dos corpos e as ciências ou artes próprias das almas. Finalmente, procuram e guardam certa ordem, como, por exemplo, o peso e as posições dos corpos e os amores e os prazeres das almas.

É mister, portanto, que pela vista das coisas criadas, considerando a Inteligência criadora (Rm 1,20), divisemos a Trindade da qual aparecem vestígios nas criaturas na proporção de sua dignidade. Na Trindade, encontra-se a origem mais sublime de todas as coisas, assim como a beleza perfeitíssima e a alegria beatíssima.[11] Assim, aqueles três parecem completar-se reciprocamente e são infinitos em si mesmos. Mas aqui na terra, nas coisas corpóreas, uma coisa só não é tanto quanto três; e dois não é o mesmo que um. A excelsa Trindade, porém, um é tanto quanto os três juntos; e dois são tanto quanto um. E são em si infinitos. Desse modo, cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas estão em todas, e todas são somente um.[12] A quem é dado contemplar essa realidade, ainda que parcialmente ou de maneira confusa, em espelho e enigmas (1Cor 13,12), alegre-se por conhecer a Deus, honre a Deus, dê-lhe graças. A quem não é dado ver caminhe pela via da piedade para chegar a ver, em vez de caluniar, em sua cegueira. Porque Deus é uno, mas Trindade também. Sem qualquer confusão, entenda-se esta semelhança: *Porque tudo é dele, por ele e para ele,* e não se atribua a muitos deuses, mas a *ele a glória pelos séculos. Amém* (Rm 11,36).

LIVRO VII

— Dissertação sobre o assunto protelado: o Pai gerou o Filho, poder e sabedoria, e é ele mesmo o próprio poder e sabedoria.
— Não são três poderes, nem três sabedorias.
— Os latinos expressam-se falando em uma essência e três pessoas; os gregos, em uma essência e três substâncias ou hipóstases.

CAPÍTULO 1

Cada uma das Pessoas divinas é a sabedoria? Dificuldade da questão

1. Investiguemos agora, com mais afinco, na medida que Deus no-lo conceder, o assunto que deixamos em aberto um pouco acima: se cada uma das Pessoas da Trindade pode por si mesma, e não com as outras duas, receber a denominação: Deus grande, sábio, veraz, onipotente, justo ou qualquer outro nome digno dele, — não de modo relativo, mas absoluto, isto é, com referência à sua própria essência. Ou se essas ou outras denominações aplicam-se somente ao se falar da Trindade.

O que levanta essa questão é o que vem escrito: *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus* (1Cor 1,24). Pergunta-se então se Deus é Pai de seu poder e de sua sabedoria, de tal modo que seja sábio só pela sabedoria que gerou e poderoso pelo poder que gerou; ou se por ser sempre poderoso e sábio, sempre gerou o poder e a sabedoria. Tínhamos dito que se assim fosse por que não seria

ele também pai de sua grandeza pela qual é grande; da bondade pela qual é bom; da justiça pela qual é justo; e igualmente dos outros atributos existentes. Ou bem, se todos esses atributos, expressos em tantos termos, já se encontram incluídos na mesma sabedoria e no mesmo poder, de tal modo que grandeza seja igual a poder; bondade igual a sabedoria; e se assim sabedoria não seria a mesma coisa que poder, como já falamos. Assim sendo, lembremos que quando eu fizer referência a algum desses atributos deve-se entender como se designasse a totalidade deles.

Pergunta-se, portanto, se o Pai em particular é sábio e se ele é a própria sabedoria em si mesmo, ou se é sábio só quando fala, pois fala pelo Verbo que gerou — não por meio de uma palavra proferida, que soa e passa —, pelo Verbo que estava junto de Deus, Verbo que era Deus e por quem tudo foi criado (Jo 1,1-3). Verbo igual a ele, pelo qual sempre e de modo imutável se diz a si mesmo. Pois o Pai não é o Verbo nem o Filho nem a Imagem. Quando, porém, o Pai fala — excetuadas aquelas vozes temporais de Deus, produzidas por meio de criaturas, que soam e passam — digo, quando o Pai fala pelo Verbo coeterno, não se deve entender que fale sozinho, mas sim com o próprio Verbo, sem o qual não seria certamente alguém que fala. O Pai é pois sábio como aquele que fala pelo Verbo; assim como é sabedoria com o Verbo. E ser Verbo é ser sabedoria, assim como ser poder. Pois é a mesma coisa: Verbo, poder e sabedoria. E Verbo tem um sentido relativo como Filho e Imagem. E o Pai, em separado, não é poderoso ou sábio, mas somente com o poder e sabedoria que gerou; assim como não fala sozinho, mas fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou.[1] Do mesmo modo é grande pela grandeza e com a grandeza que gerou.

E se não é uma coisa ser Deus e outra ser grande, mas Deus é grande por ser Deus — pois para ele ser grande é

o mesmo que ser Deus —, conclui-se que não existe um Deus solitário, mas se é Deus ele o é pela e com a deidade que gerou, sendo o Filho a deidade do Pai, assim como é a sabedoria e o poder do Pai, o Verbo e a Imagem do Pai. E como não é uma coisa ser e outra ser Deus, o Filho é também a essência do Pai como é seu Verbo e Imagem. E assim, excetuado o seu ser, o nome de "Pai" significa apenas que tem um Filho, de sorte que existe não somente por ser chamado Pai — o que, é claro, não diz referência a si mesmo, mas em relação ao Filho e, portanto, é Pai porque tem um Filho —; o Pai existe por sua própria natureza e, portanto, existe porque gerou a sua essência. Assim como não é grande senão pela grandeza que gerou, ele não existe senão pela essência que gerou; pois nele não é uma coisa ser e outra ser grande. Será Pai de sua essência assim como é Pai de sua grandeza, como é Pai do seu poder e da sua sabedoria. Sua grandeza e seu poder identificam-se com sua essência e sua grandeza.[2]

2. Toda essa discussão teve origem na sentença: *Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus*. (Cf. VI,1,1). A expressão humana vê-se tolhida por sua limitação quando desejamos exprimir o inefável. Se dissermos que Cristo não é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, estaríamos contradizendo insolente e impiamente o Apóstolo. E se confessarmos que realmente Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, mas que seu Pai não é pai do seu próprio poder e sabedoria, não seria uma afirmação menos ímpia. Pois, nessa hipótese ou ele não seria pai de Cristo, sendo Cristo poder de Deus e sabedoria de Deus; ou não seria Pai poderoso por seu próprio poder nem sábio por sua própria sabedoria. E quem se atreveria a fazer essas afirmações? Como se não fosse o mesmo ser e ser sábio! Tal distinção é o que se costuma entender a respeito da alma, que umas vezes é ignorante outras vezes é sábia,

devido à sua natureza mutável e do fato de não ser suma e perfeitamente simples. Ou então seria preciso afirmar que o Pai não é algo (de absoluto) em relação a si mesmo. Mas que tudo o que é dito em relação a ele mesmo (isto é, quanto à sua mesma essência), está dito apenas em relação ao Filho. Nesse caso, como possuiria o Filho a mesma essência que o Pai, se esse em si mesmo não possuísse uma essência nem fosse um ser subsistente, mas que seu ser fosse unicamente uma relação ao Filho?

Entretanto, com muita razão se deve dizer que ambos são de uma e mesma essência, pois o Pai e o Filho são na verdade uma e mesma essência. Para o Pai, o ser diz relação não a si mesmo, mas ao Filho cuja essência gerou e em virtude da qual ele é tudo o que é. Nenhum dos dois diz relação a si mesmo, mas ambos se dizem reciprocamente. Dir-se-ia, por acaso, que o Pai em particular, não somente pelo fato de ser Pai, mas quanto ao ser, diz relação ao Filho, enquanto o Filho diria relação só a si mesmo? Se assim fosse, o que poderia ser dito de modo absoluto em relação a si mesmo? A própria essência? Mas a essência do Pai é a do Filho. Como é também o Filho, o seu poder e sua sabedoria, ele é igualmente o Verbo do Pai e a Imagem do Pai. No caso do Filho se dizer essência, em relação a si mesmo, o Pai não seria uma essência, mas só gerador da essência e então não existiria por si mesmo, mas apenas em virtude da essência que gerou, como seria grande pela grandeza que gerou. Dever-se-ia concluir então que o Filho é grande por si mesmo, assim como tem poder e sabedoria por si mesmo, e é Verbo e Imagem por si mesmo. Ora, há algo mais absurdo do que dizer que uma imagem é algo de absoluto, isto é, está só em relação a si mesma? E se a Imagem e o Verbo não se identificam com o poder e a sabedoria, mas entre eles existe apenas uma relação e entre eles há igualdade substancial e não rela-

tiva, o Pai não pode ser sábio pela sabedoria que gerou. Pois o Pai não pode ser dito de modo relativo, se a mesma sabedoria não lhe disser relação. Porque todos os termos que são ditos em relação, são ditos reciprocamente.

Conclui-se assim que é pela essência que o Filho diz relação ao Pai. Dessa afirmação se origina um sentido inesperado, já que a essência não seria essência ou, pelo menos, quando se diz essência não se estaria indicando a essência, mas uma relação. Acontece o mesmo, por exemplo, quando se diz “senhor”. Não se indica aí a essência, mas uma relação a servo. Entretanto, quando se diz “homem” ou algo semelhante, que se diga em relação a si mesmo e não relativamente então se quer significar a essência. Quando, porém, chamamos um homem de senhor, a palavra “homem” indica a essência e a palavra “senhor” indica a relação. Pois “homem” diz relação a si mesmo e “senhor” diz relação a alguém de fora, o escravo. Por conseguinte, na questão de que tratamos, se a essência indica relação, ela não seria mais essência. Além de que toda essência dita em sentido relativo é algo mais do que só relativo. Por exemplo, nestes termos: “homem” e “senhor”; “homem” e “escravo”; “cavalo” e “animal de carga”; “moeda e penhor”. Aí vemos que “homem”, “cavalo” e “moeda”, são ditos em relação a si mesmo, e portanto são substâncias ou essências. Ao passo que “senhor” e “escravo”, “animal de carga” e “penhor” são ditos em relação a outro ser, e portanto são termos relativos. Contudo, se não existisse o homem, ou seja, certa substância, o termo “senhor” não existiria como relação; e se o cavalo não fosse certa essência, o animal de carga não existiria como expressão relativa. Do mesmo modo, se a moeda não fosse uma substância, não se poderia dizer “penhor” em sentido relativo.

Em conseqüência, se a palavra “Pai” não designasse algo em si mesmo, nada existiria para ser empregado de

forma relativa. Neste caso, não acontece o mesmo que sucede com a cor em relação ao objeto colorido. Posto que a cor não existe por si mesma, mas sempre em relação a um objeto colorido. Contudo, quanto ao objeto do qual ela é cor, embora se diga que é colorido, como corpo que é, diz relação a si mesmo. Logo, de forma alguma se deve pensar que o Pai não tenha um sentido absoluto e tudo o que dele se diz só se diga em relação ao Filho. Não se há de pensar também que o Filho só se diga em relação a si mesmo e ao Pai e quando se lhe atribui uma grandeza imensa e uma força poderosa está dito em referência a si mesmo, sendo ele chamado grandeza e poder do Pai, que é também em si grande e poderoso. Não é contudo, desse modo, mas um e outro são uma substância e ambos são única substância.

Entretanto, assim como seria absurdo dizer que a brancura não é branca, é também erro dizer que a sabedoria não é sábia. Pois como a brancura é branca em relação a si mesma, a sabedoria é sábia em relação a si mesma. Mas a brancura de um corpo não é uma essência, já que é o corpo a essência, enquanto a brancura é uma qualidade do corpo. Daí, o dizer-se que o corpo é branco pela brancura, mas para o corpo uma coisa é ser e outra ser branco. No corpo, uma coisa é a forma, e outra a cor, e ambos os acidentes não existem em si mesmos, mas em certa massa, que não é ela mesma, nem a forma e nem cor, mas que é de tal forma e de tal cor.

Ao contrário, a sabedoria é sábia e é sábia por si mesma. E toda alma torna-se sábia pela participação à sabedoria e se perder o juízo a sabedoria, no entanto, permanece em si mesma. Ainda que a alma se torne doida, a sabedoria não muda. Não acontece o mesmo com a alma que se torna sábia pela participação à sabedoria, com a brancura num corpo que se torna branco pela brancura. Pois, quando um corpo recebe outra cor, a brancura não permanece, mas deixa inteiramente de existir.

Portanto, se o Pai gerou a sabedoria e é sábio só por ela; e se ser sábio não for para ele a mesma coisa que ser, então o Filho é uma qualidade sua, não a sua prole, e já não haverá nele a suma simplicidade. Afastemos, porém, essa hipótese, porque a essência de Deus é sumamente simples e o ser identifica-se com o saber. E se o ser identifica-se com o saber, o Pai não é sábio pela sabedoria por ele gerada, pois caso contrário ele não geraria a sabedoria, mas esta é que geraria o Pai. E que outra coisa queremos indicar quando dizemos: "nele o ser identifica-se com o saber", senão que ele é sábio desde que existe e existe pelo fato de ser sábio? Por isso, a causa de sua sabedoria é a mesma de sua existência. Assim também a sabedoria que ele gerou é a causa de ele ser sábio e é igualmente causa de que a sabedoria existia. O que não pode acontecer a não ser gerando-a ou criando-a. Ora, a sabedoria não é a geradora ou criadora do Pai. Ninguém até hoje afirmou tal coisa. Haveria algo mais desconexo?

Logo, o próprio Pai é ele mesmo a sabedoria e por isso é dito que o Filho é a sabedoria do Pai, como também é dito que ele é Luz do Pai, ou seja, Luz da Luz — sendo ambos uma só Luz. Entende-se assim a expressão: sabedoria da sabedoria — ambos uma só sabedoria. Portanto igualmente uma só essência, pois ali o ser é idêntico ao saber. O que é o saber para a sabedoria; o poder para a força; o ser eterno para a eternidade; o ser justo para a justiça; o ser grande para a grandeza; é o ser para a essência. E porque nessa simplicidade o ser é idêntico ao saber, a sabedoria e a essência são a mesma realidade.

CAPÍTULO 2

Somente o Filho é Verbo

3. O Pai e o Filho juntos são, portanto, uma só essência, uma só grandeza, uma única verdade e uma única sabedoria. Mas juntos, o Pai e o Filho não são um só e mesmo Verbo, porque ambos não são um só e mesmo Filho. Assim como o Filho está em referência ao Pai e não a si mesmo, assim o Verbo diz relação àquele de quem é Verbo quando é chamado Verbo. O Verbo é Filho pela mesma razão que o Filho é Verbo. E como o Pai e o Filho não são um só Filho, por conseguinte, o Pai e o Filho não são um só e mesmo Verbo. O Verbo não é Verbo pela mesma razão que ele é sabedoria, porque o Verbo não se diz em relação a si mesmo mas àquele de quem é Verbo, assim como Filho só se diz em relação ao Pai. Mas a sabedoria identifica-se com a essência, visto que há uma só essência e uma só sabedoria. O Verbo é também sabedoria, mas não é Verbo pelo fato se ser sabedoria, pois Verbo tem um sentido relativo e sabedoria refere-se à essência. Quando se diz Verbo, entende-se como se fosse dito "sabedoria nascida" (*nata sapientia*), para ser ao mesmo tempo Filho e Imagem. E quando se pronunciam esses dois termos: "sabedoria e nascida", no termo nascida entende-se Verbo, Imagem e Filho, termos nos quais não há referência à essência, por serem relativos. O outro termo, ou seja, "sabedoria", pelo fato de só se referir à essência, indica que é sábia por sua própria sabedoria e envolve a essência, e como o ser identifica-se com o saber. Daí que o Pai e o Filho sejam juntos uma só sabedoria. E porque são uma única e mesma essência, juntos ou separados, o Filho é sabedoria da sabedoria como é essência da essência.

Ainda que o Pai não seja o Filho e o Filho não seja o Pai ou que o Pai seja ingênito e o Filho seja gênito, nem por isso deixam de ser uma só essência. Pois com todos esses

termos indica-se apenas relação. Ambos juntos são uma única sabedoria e uma única essência, já que para eles o ser identifica-se com o saber. Não são, porém, ambos juntos um só Verbo ou um só Filho, pois Verbo ou Filho são expressões relativas, como já demonstramos suficientemente.[3]

CAPÍTULO 3

A Escritura e o termo "sabedoria"

4. Por qual motivo nas Escrituras quase nunca se fala da sabedoria a não ser dizendo que foi gerada ou criada por Deus? Gerada, isto é, pela qual tudo foi feito; criada ou feita, como, por exemplo, nos seres humanos, quando estes se convertem e são iluminados por aquela sabedoria que não foi criada nem feita, mas gerada. Então aflora nos homens algo que se pode chamar um raio daquela Sabedoria; ou o que as Escrituras predizem ou descrevem quando dizem: *o Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Com efeito, com a encarnação, Cristo fez-se Sabedoria nesse sentido, ao se tornar criatura humana.

Acaso, nos livros santos, não se fala da Sabedoria ou não é ela mencionada a não ser para mostrar que ela nasceu de Deus ou foi por ele feita, para assim nos ser recomendada e nos estimular à sua imitação, pois é à sua imitação que devemos ser formados? Isso embora ser o Pai a própria Sabedoria. O Pai a pronuncia para que o seu Verbo exista. Ele a pronuncia não, porém, como nossa boca profere alguma palavra que soa ou que é pensada antes de ser articulada. Tais palavras são proferidas em espaços de tempo. Aquela, porém, é eterna e, iluminando-nos, fala-nos do Verbo e sobre o que deve ser dito aos mortais. Por isso, diz o Senhor: *Tudo me foi entregue por*

meu Pai, e ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar (Mt 11,27), pois o Pai se mostra pelo Filho, ou seja, mediante seu Verbo.

Se a palavra que nós proferimos, temporal e transitoriamente, revela-se a si mesma e dá a conhecer também o que queremos dizer, quanto mais o Verbo de Deus pelo qual tudo foi feito![4] Ela revela o Pai como o Pai é, porque ele é igual ao Pai, enquanto sabedoria e essência. Como Verbo, não é o que o Pai é, porque o Verbo não é o Pai e o Verbo tem sentido relativo, como também o Filho, que evidentemente não é o Pai.

Portanto, Cristo é poder e sabedoria de Deus, porque procede do Pai, poder e sabedoria, sendo ele mesmo, também poder e sabedoria. Isso do mesmo modo como se diz: Luz da Luz, que é o Pai, e fonte de vida junto a Deus Pai, que é ele mesmo, fonte de vida. Assim diz o salmista: *Porque em ti está a fonte da vida, e na tua luz vemos a luz* (Sl 35,10), porque, *assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26). E: *era a luz verdadeira que, vindo a este mundo, ilumina todo homem* (ib. 1,9). Porém, *Deus é luz e nele não há treva alguma* (1Jo,1,5). Mas ele é uma luz espiritual, não corporal. Espiritual, não no sentido de iluminação semelhante à que Cristo se refere falando aos apóstolos: *vós sois a luz do mundo* (Mt 5,14), mas luz que vindo ao mundo ilumina todo homem, isto é, a mais sublime sabedoria que é Deus. Dele estamos falando neste momento.

Logo, o Filho é Sabedoria que procede do Pai, assim como é Luz da Luz, Deus de Deus. O Pai considerado em particular é Luz e o Filho também o é. O Pai, em particular é Deus e o Filho também o é. Logo, o Pai em particular é sabedoria, o Filho também é Sabedoria. Assim, ambos juntos são uma só Luz, um só Deus, uma só Sabedoria. Mas o Filho *tornou-se para nós Sabedoria proveniente de*

Deus, justiça e santificação (1Cor 1,30), pois convertendo-nos a ele no tempo, ou seja, em certo tempo, a fim de com ele podermos permancer para a eternidade. E ele é também o *Verbo*, que em certo tempo, *fez-se homem e habitou entre nós* (Jo 1,14).

5. Por isso, quando nas Escrituras se diz ou se narra algo sobre a sabedoria, seja ela mesma falando, seja quando dela se fala, é-nos insinuada principalmente a pessoa do Filho. A exemplo dessa Imagem, não nos afastemos de Deus, pois nós somos também uma imagem de Deus. Na verdade, uma imagem não igual, mas criada pelo Pai por meio do Filho. Não nascida do Pai como é a Imagem do Filho.[5] E somos luz porque iluminados pela Luz. Ele é a Imagem do Pai porque é a Luz mesma que ilumina e nos serve de modelo, sem que ela própria tenha um modelo. Aquela Imagem não é a imitação de alguma outra anterior ao Pai, do qual é absolutamente inseparável, já que é uma só realidade com aquele de quem procede. Mas quanto a nós, é com esforço que imitamos aquele que permanece, e seguimos esse modelo permanente. Caminhando com ele, a ele nos dirigimos, pois fez-se para nós um caminho temporal pela humilhação, ele que por sua divindade é nossa morada eterna.[6]

Na condição de Deus, igual a Deus e Deus ele mesmo, é ele um modelo para os espíritos inteligentes puros, que não se deixaram arrastar pela soberba. E para se oferecer como modelo de retorno ao homem decaído, que não poderia ver a Deus devido à impureza de seus pecados e pelo castigo da mortalidade, *ele esvaziou-se de si mesmo*, não alterando sua divindade, mas assumindo a nossa mutabilidade. *E assumindo a condição de servo* (Fl 2,7), *veio a nós*, a este mundo (1Tm 1,15), aquele que já *estava neste mundo*, porque *o mundo foi feito por ele* (Jo 1,10). Veio ele como exemplo para os que contemplam a Deus lá

em cima; exemplo para os que o vêem como homem aqui embaixo; exemplo de perseverança para os sãos; exemplo para os enfermos para se restabelecerem; exemplo para os mortos a fim de que ressuscitem; tendo em tudo a primazia (Cl 1,18).[7]

E porque o homem devia seguir somente a Deus para chegar à bem-aventurança, — como não podia sentir a Deus —, seguindo ao Deus feito homem ele pôde seguir ao mesmo tempo aquele que ele podia sentir e a quem devia seguir. Amemo-lo, portanto, e unamo-nos a ele pelo amor derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5).

Não se há de estranhar que por causa do exemplo a ser dado para a nossa regeneração à imagem de Deus, nos seja proposta a Imagem igual ao Pai, quando a Escritura nos fala da Sabedoria. E esteja ela se referindo ao Filho ao qual seguimos, ao vivermos conforme a sabedoria. Embora seja o Pai a Sabedoria assim como é Luz e é Deus.

6. O Espírito Santo, como não seria também sabedoria, visto que é luz, e *Deus é luz?* (1Jo 1,5). Quer o consideremos como Caridade suprema que une as duas outras pessoas e que nos submete a elas — denominação essa que não é indigna de lhe ser dada, visto que está escrito: *Deus é caridade* (1Jo 4,8) —, quer o designemos de outro modo, distinta e propriamente, a essência do Espírito Santo, sendo ele Deus, é luz e sendo luz é Sabedoria.[8]

Ora, que o Espírito Santo seja Deus a Escritura o proclama pelo Apóstolo que diz: *Não sabeis que sois templo de Deus?* E acrescenta em seguida: *e que o Espírito Santo habita em vós?* (1Cor e,16).

Ora, Deus habita em seu templo. E o Espírito de Deus habita no templo de Deus, não como servidor. É o que o Apóstolo diz em outro lugar com maior clareza: *Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que*

está em vós e que recebestes de Deus? Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo (ib. 6,19.20).

O que é a sabedoria senão uma luz espiritual e imutável? Sem dúvida, o sol que nos ilumina é luz, mas corpórea; a criatura espiritual é luz, mas não imutável. Luz é o Pai, Luz é o Filho, Luz é o Espírito Santo, mas juntas não são três luzes, e sim uma só e única Luz. E, portanto, o Pai é sabedoria, o Filho é sabedoria, o Espírito Santo é sabedoria, mas não são três sabedorias, e sim uma só sabedoria, porque neles o ser se identifica com o saber e o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só essência. Neles, o ser não é diferente de ser Deus. Há, portanto, um só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo.

CAPÍTULO 4

Diversidade de termos no latim e no grego

7. Ao discorrer sobre o inefável, para se poder expressar de algum modo o que não se pode traduzir em termos humanos, nossos escritores gregos falam em "uma essência e três substâncias". Ao passo que os latinos empregam os termos: "uma essência ou substância e três pessoas". Posto que em nosso língua latina, como já dissemos, os termos essência e substância não possuem significado diverso.[9] E aprouve assim falar para se dar a compreender, pelo menos em enigma, o que se tenta expressar para responder quando nos perguntam: Que coisa são estes Três, pois que são três como no-lo assegura a fé verdadeira ao dizermos que o Pai não é o Filho, e que o Espírito Santo — Dom de Deus —, não é o Pai nem o Filho.

Diante da pergunta: o que são estas três realidades? ou: o que são esses três? esforçamo-nos por encontrar

algum termo genérico ou específico, que sirva para abrangê-los, e não nos ocorre nenhum outro, porque as coisas sublimes da divindade excedem de muito a capacidade da linguagem humana. O pensamento está mais próximo de Deus do que a palavra e a realidade é mais verdadeira do que o pensamento.[10]

Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas quando se pergunta o que são os três, respondemos que são três homens, denominando-os no plural com um nome específico. Se dissermos que são três animais estaremos empregando um nome genérico, pois o homem como os antigos o definiram é um animal racional e mortal. E se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos "três almas", denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo o corpo e a alma o homem todo. É o que está escrito: *com Jacó desceram ao Egito setenta e cinco almas, ou seja, setenta e cinco pessoas* (Gn 46,27 e Dt 10,22).

Quando dizemos: "teu cavalo não é o meu e que terceiro cavalo não é o meu nem o teu", declaramos que são três os cavalos. Ao sermos interrogados o que são os três, respondemos que são três cavalos, empregando um termo específico, ou três animais, valendo-nos de um termo genérico. A mesma coisa acontece quando afirmamos que um boi não é cavalo, que um cão não é boi e nem cavalo; declaramos três coisas. Ao nos perguntarem o que são esses três seres, já nos expressamos com termo específico, ou seja, três cavalos, três cães, três bois, porque não se enquadram na mesma espécie; mas usamos um termo genérico e dizemos que são três animais ou, em nível superior, três substâncias, três criaturas ou três naturezas.

Tudo o que se enuncia com um termo específico no plural, pode ser enunciado também com um termo gené-

rico. Nem tudo, porém, o que se enuncia com um termo genérico pode ser expresso com um termo específico. Por exemplo: três cavalos — que é termo específico —, podem ser denominados também três animais; porém cavalo, boi e cão podemos denominá-los apenas três animais ou substâncias, que são termos genéricos caso algo mais quisermos dizer deles em termos genéricos; no entanto, não podemos dizer três cavalos ou bois ou cães, porque são termos específicos. Enunciamos com um só termo no plural o que têm em comum os seres significados por esse termo.

Assim, Abraão, Isaac e Jacó têm em comum o ser homem e, por isso, se diz que são três homens; o cavalo, o boi e o cão têm em comum a animalidade e, por isso, se diz que são três animais. Dizemos igualmente, que três loureiros são três árvores; o loureiro, a mirta e a oliveira são apenas três árvores, três substâncias ou três naturezas. Três pedras podem chamar-se também três corpos, mas a pedra, a madeira e o ferro podem chamar-se apenas três corpos ou outra denominação de sentido ainda mais geral, se o encontrarmos.

O Pai, o Filho e o Espírito são três. Investiguemos o que são e o que têm em comum. Não lhes é comum ser Pai de modo a serem pais reciprocamente, do mesmo modo como se pode dizer a respeito de três amigos, porque esse termo é relativo, e os amigos o são reciprocamente. Não acontece o mesmo na Trindade, porque aí somente o Pai é pai, não Pai dos outros dois, mas do Filho único. Não são três filhos, já que Pai não é o Filho nem o Espírito Santo. Não são três Espíritos Santos, porque Espírito Santo não é Pai e nem Filho, mas pelo próprio significado é também chamado Dom de Deus. O que então são os três? Se são três pessoas, é-lhes comum a qualidade de pessoa; portanto, cabe-lhes esse termo específico ou genérico de acordo com o modo de falar corrente.

Mas onde não existe diversidade alguma de natureza, pode-se enunciar no plural algo em sentido genérico, assim com em sentido específico. Com efeito a diferença de natureza faz com que loureiro, mirta e oliveira, ou cavalo, boi e cão não se possam enunciar com um termo específico, de modo que possamos dizer em termos específicos que os primeiros são três loureiros e os outros três bois, mas apenas dizer: três árvores e três animais, em termos genéricos. Mas na Trindade, em que não há nenhuma diversidade de essência, é mister que os três seres que a compõem tenham uma denominação específica, a qual entretanto não se encontra. Pois "pessoa" é termo genérico, de tal modo que se pode chamar um homem de pessoa, embora imensa seja a distância entre o homem e Deus.[11]

8. Além disso, fixando-nos ainda nesse termo genérico, se dizemos três pessoas, porque lhes é comum o significado de pessoa — de outro modo não se poderia dizer assim, como não dizemos três filhos, porque não lhes é comum o significado de filho —, por qual razão não dizemos três deuses? Na verdade o Pai é pessoa, o Filho é pessoa e o Espírito Santo é pessoa; entretanto dizemos: são três pessoas; mas visto que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, por que não dizemos que são três deuses? E, sendo os três um só Deus pela inefável união, por que não são também uma só pessoa, sem dizermos três pessoas; embora demos a cada uma em particular o nome de pessoa, assim como não podemos dizer que são três deuses, embora demos a denominação de Deus ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo? Será porque a Escritura não fala em três deuses?[12]

Todavia, na Escritura não encontramos também qualquer referência a três pessoas. Pelo fato de a Escritura não denominar os três de pessoas (lemos, sim, a pessoa do Senhor, mas não que o Senhor seja pessoa), será lícito

dizer três pessoas pela necessidade de expressão e de discussão, não porque a Escritura diz, mas porque não contradiz a Escritura, e se disséssemos três deuses, expressar-nos-íamos contra a mesma Escritura que diz: *Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é o único Deus?* (Dt 6,4).

Por que não é também lícito dizer três essências, pois se a Escritura não o diz, também não se opõe a que se diga? Se essência é um termo específico comum aos três, por que não dizer três essências, assim como se diz que Abraão, Isaac e Jacó são três homens, pois homem é termo específico comum a todos os homens? Se, porém, essência não é um termo específico, mas genérico, já que se diz que homem, ovelha, árvore, astro e anjo são essências, por que não dar o nome, aos três da Trindade, de três essências, assim como se diz três cavalos se são três animais, e que três loureiros podem ser denominados como três árvores, e a três pedras podemos chamá-las de três corpos? E se devido à unidade da Trindade não é certo dizer-se três essências, mas uma essência, por que considerando essa mesma unidade diz-se três substâncias e três pessoas e não se diz uma substância e uma pessoa? Como cada um é uma essência, o nome de essência lhes é tão comum como é comum o termo substância ou pessoa. O que segundo nosso costume designamos por pessoas, deve-se entender o que os gregos designam por substâncias. Eles falam em três substâncias e uma essência, quando nós falamos em três pessoas e uma essência ou substância.

9. Portanto, o que nos resta senão confessar que esses termos são partos provindos da necessidade de nos expressar, pois assim o exige a discussão freqüente contra as insídias ou erros dos hereges? Quando a deficiência humana esforçava-se para transmitir aos sentidos humanos o que capta no secreto da mente a respeito do Senhor seu Deus Criador — seja levado pela fé piedosa, seja por certa

compreensão —, teve receio de dizer três essências para evitar dar a entender que se estava afirmando qualquer desigualdade naquele que é a mais perfeita igualdade.

Não se podia, entretanto, deixar de dizer que eram três, o que Sabélio negou, caindo na heresia. Com efeito deduz-se das Escrituras o que devemos crer piedosamente e a mente se deslumbra pela percepção clara de que existe o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e de que o Filho não é o mesmo que o Pai nem o Espírito Santo é o mesmo que o Pai e o Filho. A inteligência humana deficiente procurou palavras para designar essas três realidades, sem negar que cada uma subsiste separadamente. Expressaram-se dizendo que eram substâncias ou pessoas. Por esses termos quiseram dar a entender a ausência de diferença, mas não tiveram a intenção de sugerir a ausência de individualidade. Assim, de um lado, a idéia de unidade seria sugerida pela expressão "uma essência"; de outro lado, a idéia de trindade, pela expressão: "três substâncias ou pessoas".

Pois se em Deus identificam-se o ser e o subsistir, não se pode afirmar possuírem três substâncias, como não se diz três essências. Sendo para Deus uma mesma realidade o ser e o saber, não se diz que haja nele três essências nem três sabedorias. E como em Deus identificam-se o ser e o ser Deus, não é permitido dizer três essências ou três deuses.

Em compensação, se uma coisa é para Deus ser, outra coisa é subsistir. Como uma coisa é para Deus ser e outra ser Pai ou Senhor. Com efeito, ser é termo absoluto, ao passo que ser Pai é relativo a Filho, e ser Senhor é relativo à criatura obediente. Segue-se que Deus subsiste sob forma de relação, pois sua atividade geradora é uma relação, assim como a sua atividade de ser Senhor ser uma relação. Então a substância não é mais uma substância porque é relativa. Ora, assim como de *esse* vem a palavra

essência, de *subsistere* vem a palavra substância. Seria, porém, absurdo dar à substância um sentido relativo, porque todo ser subsiste em relação a si mesmo. Quanto mais Deus.

CAPÍTULO 5

Crítica do termo substância aplicado a Deus

10. Entretanto, será "subsistir" um termo digno de ser aplicado a Deus? Com efeito, esse termo é bem compreendido ao se falar de coisas que existem em alguma outra coisa, como em um sujeito. Por exemplo, a cor e a forma em um corpo. O corpo subsiste e é substância. Mas a forma e a cor encontram-se no corpo que subsiste e que é sujeito independente delas. Elas não são substâncias, mas estão numa substância. Assim, se a forma ou a cor deixarem de existir, não levam o corpo a perder o seu ser. Pois o fato de este corpo ter esta ou aquela determinada cor ou forma não influem em seu ser. Portanto, denominamos propriamente substâncias coisas que não são mutáveis nem simples.

Deus, se subsiste de modo a poder receber com propriedade a denominação de substância, nele deve existir algo como num sujeito. Logo, já não seria um ser simples. Para o ser deveria haver a identificação do ser com o que dele é dito, como, por exemplo, ser grande, onipotente, bom ou qualquer outro atributo digno dele. Ora, não se pode dizer que Deus subsiste e seja sem sua bondade, nem que essa bondade não seja uma substância ou, antes, uma essência. Tampouco, que Deus não seja ele mesmo sua bondade, mas que essa bondade esteja nele como num sujeito. Fica assim claro que o termo substância em Deus não é apropriado, mas sim abusivo. Deve-se

atribuir-lhe o termo mais próprio de "essência", o qual se aplica verdadeira e propriamente a ele. Isso de tal modo que talvez somente Deus seja uma essência. É ele deveras o único que *seja* realmente, por ser imutável. E foi esse o nome por ele revelado a seu servo Moisés quando disse: *Eu sou o que sou; e lhes dirás: Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3,14).

Entretanto, que se diga essência com mais propriedade ou substância com menos, ambos esses conceitos são absolutos, isto é, dizem relação a si mesmos e não relação a qualquer outra coisa. Daí se segue que a essência se identifica com o subsistir e, portanto, se a Trindade é de uma só e mesma essência é igualmente de uma só e mesma substância. E assim será mais conveniente se falar em três pessoas do que em três substâncias.

CAPÍTULO 6

Impropriedade dos termos: uma pessoa e três essências. — A fé popular na Trindade. — O homem é imagem e à imagem de Deus

11. Mas para não parecer que favorecemos a nossa própria idéia investiguemos mais a fundo essa questão. Os gregos, se quisessem, poderiam dizer três pessoas, três "prósopa", assim como falam em três substâncias ou hipóstases. Preferiram, no entanto, a segunda designação por corresponder melhor à índole do seu idioma.[13] Com respeito às pessoas, o raciocínio é o mesmo, pois em Deus não é uma coisa o ser, outra, ser pessoa, mas há identificação perfeita, já que o ser diz relação a si mesmo; pessoa, porém, é termo relativo. Assim, dizemos três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo, como dizemos três amigos, três parentes ou três vizinhos, porque o são reciprocamente e

não com relação a si mesmos. Cada um desses amigos é amigo dos outros dois parentes ou vizinhos, já que esses termos são relativos. Mas o quê? Poderíamos acaso dizer que o Pai é a pessoa do Filho e do Espírito Santo; ou que o Filho é a pessoa do Pai e do Espírito Santo; ou que o Espírito Santo é a pessoa do Pai e do Filho? Mas na Trindade nunca se emprega o termo "pessoa" nesse sentido e, quando nos referimos à "pessoa" do Pai, não queremos dizer outra coisa senão a substância do Pai. Por isso, como a substância do Pai é o próprio Pai, não enquanto Pai mas como ser, assim a pessoa do Pai é simplesmente o próprio Pai. Recebe a denominação de "pessoa", não em relação ao Filho ou ao Espírito Santo, mas em referência a si mesmo, tal como diz relação a si mesmo o ser Deus grande, bom, justo e qualquer outro atributo semelhante.

E assim como para ele o ser identifica-se com o ser Deus, grande, bom, do mesmo modo, o ser identifica-se com ser uma pessoa. Por qual razão, então, não chamamos os três juntos de uma só e mesma pessoa, assim como dizemos: uma só e mesma essência, e um só e mesmo Deus, mas dizemos: três pessoas? E não dizemos: três essências, nem três deuses? Será porque queremos empregar um vocábulo especial para indicar a Trindade, e para evitar o silêncio total, perante os que nos perguntam: o que são os Três? Pois nós professamos que são três!

Com efeito, se a essência é um gênero, e a substância ou pessoa, uma espécie, conforme alguns opinam, dever-se-ia admitir como expliquei acima, chamar três substâncias ou três pessoas, tal como se diz: três cavalos são três animais. Ainda que cavalo seja a espécie e animal o gênero. Entretanto, nesse caso, não se emprega o termo especifico no plural, e o genérico no singular, permitindo-se dizer: três cavalos constituem um animal. Mas assim se disse: três cavalos, enunciando-se a espécie; e três animais, enunciando-se o gênero.

Se pretendêssemos afirmar que o nome de substância ou pessoa não indica uma espécie, mas algo de singular e indiviso, não se poderia empregar o nome de substância ou pessoa como se emprega o de “homem”, termo comum a todos os homens. Empregar-se-ia apenas para designar um homem concreto, como Abraão, ou Isaac ou Jacó, ou qualquer pessoa que se poderia indicar com o dedo. Mas eis que um idêntico raciocínio põe aquelas pessoas que nos contestam à prova. Com efeito, tal como denominamos Abraão, Isaac e Jacó como três indivíduos, assim os designamos como três homens e três almas. Por que, então, se discorrermos conforme a noção de gênero, de espécie e de indivíduo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são enunciados como três essências, como o são, como três substâncias ou pessoas? Mas, deixando de lado essa opinião, afirmo que, se a essência é um gênero, quando há uma essência única, essa não terá espécie, como no seguinte exemplo: se animal é gênero, um único animal careceria de espécie. O Pai, o Filho e o Espírito Santo não são, portanto, três espécies de uma única essência. Se, porém, a essência é uma espécie, como o homem é uma espécie, as três realidades que denominamos substâncias ou pessoas, têm a mesma espécie comum, como Abraão, Isaac e Jacó têm a mesma espécie comum, que é o ser homem. E, embora a espécie humana se partilhe em Abraão, Isaac e Jacó, um homem não pode subdividir-se em alguns homens em particular. Não pode absolutamente, pois cada homem é um só homem. Por que então, uma essência se subdivide em três substâncias ou pessoas? Pois se a essência é uma espécie, como o ser homem, uma é a essência e um é o ser homem. Pelo fato de dizermos que três homens do mesmo sexo, da mesma compleição física, do mesmo ânimo possuem uma só natureza, ou seja, são três homens, mas com uma só natureza, poderemos dizer da Trindade três substâncias e uma essência, ou três pessoas e uma única substância ou essência?

Sem dúvida, há aqui uma real analogia, pois os autores antigos da língua latina, antes de conhecerem esses termos "essência ou substância", que são de descoberta recente, empregavam em lugar deles o termo "natureza". Não usamos esses termos no sentido de gênero e espécie, mas no sentido de uma mesma e idêntica matéria comum. É como se se fizessem três estátuas do mesmo bloco de ouro. Diríamos três estátuas e um bloco de ouro, mas não denominaríamos de gênero o ouro, e de espécie as estátuas, nem de espécie o ouro e de indivíduos as estátuas. Nenhuma espécie ultrapassa os indivíduos, como que buscando algo fora de si. Com efeito, quando defino o homem, que é nome específico, cada um dos homens, que são indivíduos, são abrangidos pela mesma definição, e nada abrange que não seja homem. Quando, porém, defino o ouro, o conceito atingirá não somente as estátuas, se forem de ouro, mas também os anéis e outros objetos feitos de ouro. E mesmo que não se trate de nenhum desses objetos, chamar-se-ia ainda ouro. Embora não sejam de ouro, as estátuas não deixarão de ser estátuas.

Do mesmo modo, nenhuma espécie excede os limites da sua definição genérica. Quando, pois, defino o animal, visto que o cavalo é uma espécie deste gênero, posso dizer que todo cavalo é um animal, mas nem toda estátua é de ouro. Conseqüentemente, embora falando de três estátuas de ouro dizíamos com razão: três estátuas de ouro, mas não queríamos significar que o ouro é um gênero do qual as estátuas são a espécie. Portanto, se dizemos que há três pessoas ou substâncias na Trindade e uma só essência e um só Deus, isso não implica que os três subsistam como se fossem de uma mesma matéria, embora a essência se encontre nas três pessoas. Não existe pois nada dessa mesma essência fora da Trindade. Contudo, dizemos três pessoas com a mesma essência ou três pessoas com uma só essência. Não dizemos, porém, três

pessoas formadas de uma mesma essência, como se houvesse de um lado o que é essência e de outro o que é pessoa. Podemos dizer muito bem três estátuas do mesmo ouro, pois uma coisa é o ouro, outra coisa são as estátuas. E como se pode enunciar três homens com uma natureza ou três homens feitos da mesma e única natureza, pode-se dizer também três homens pertencentes à mesma natureza, porque de fato podem existir outros homens pertencentes à mesma natureza. Porém na essência da Trindade não pode existir de forma alguma outra pessoa da mesma essência.[14]

Falando das coisas terrenas, um só homem não é tanto quanto são três homens juntos; e dois homens são algo mais do que um só homem. Quanto às estátuas iguais, há mais ouro em três juntas do que em uma só, e há menos ouro em uma do que em duas. Mas em Deus não é assim, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos não são uma essência maior que o Pai só ou o Filho só, mas as três substâncias (ou pessoas, se assim as denominamos) são iguais a cada uma dentre eles em particular. Eis aí o que o homem animal não tem capacidade de compreender. Ele somente pode imaginar massas ou espaços, grandes ou pequenos, através de conceitos que sejam em seu espírito como imagens dos corpos.

12. Enquanto não se purificar dessa impureza, creia o homem no Pai, no Filho e no Espírito Santo, como um só e único Deus, grande, onipotente, bom, justo, misericordioso, criador de todas coisas visíveis e invisíveis, e tudo o mais que dele se possa dizer digna e verdadeiramente, conforme a capacidade da inteligência humana. E quando ouvir dizer que o Pai é um só Deus, não separe o Filho e o Espírito Santo, porque com ele são um só Deus. Quando ouvir dizer que o Filho é um só Deus é mister entender assim, mas sem separá-lo do Pai e do Espírito Santo. E de

tal modo diga que existe uma só essência, e não considere a essência de um ser maior ou melhor do que a do outro e diferente em algum aspecto. Contudo, não pense que o Pai é o Filho ou Espírito Santo ou qualquer outra coisa que uma pessoa em separado diga relação às outras, como, por exemplo, o termo "Verbo" aplica-se somente ao Filho, e Dom afirma-se somente a respeito do Espírito Santo.[15] Por isso, é admitido o número plural, conforme está escrito no Evangelho: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30).

O Senhor disse *um* e *somos*. *Um* pela essência, porque são o mesmo Deus; *somos*, em função da relação, pelo fato de um ser o Pai e o outro o Filho. Algumas vezes, se silencia a unidade de essência e afirma-se apenas as relações. É então usado o plural: *a ele viremos* (eu e o Pai) *e nele estabeleceremos a morada* (Jo 14,23). *Viremos e estabeleceremos* estão no plural, pois o Senhor disse antes: *eu e o Pai*, isto é, o Filho e o Pai — termos relativos recíprocos. Outras vezes, a afirmação é velada, como no Gênesis: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1,26). *Façamos* e *nossa* estão no plural e somente em sentido de relação é compreensível. Não quer dizer que fariam à imagem e semelhança de deuses: mas que o Pai, o Filho e do Espírito Santo fazem o homem à imagem do Pai, do Filho e do Espírito Santo, para que assim ele se tornasse imagem de Deus. Ora, Deus é Trindade. Mas pelo fato de que não foi feita aquela imagem de Deus como dele nascida, mas foi por ele criada, para mostrar esse sentido, a imagem não é para ser imagem igual, mas se aproximará dele por certa semelhança.[16] Aproximamo-nos, pois, de Deus não mediante intervalos de tempo, mas pela semelhança com Deus, assim como dele nos afastamos pela dessemelhança. Há alguns que fazem esta distinção: o Filho é a imagem, o homem é à imagem, não a imagem. Mas o Apóstolo os contradiz ao dizer: *Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça porque é a imagem e*

a glória de Deus (1 Cor 11,7). Não disse: "à imagem", mas *imagem*, não, porém, como se se referisse ao Filho, que é a única imagem igual ao Pai. Em caso contrário, não teria dito *à nossa imagem*.

Como "*nossa*", se somente o Filho é imagem do único Pai? Devido à semelhança imperfeita, como dissemos, diz-se que o homem é "*à imagem*" e "*nossa*", para que o homem fosse imagem da Trindade, não igual à Trindade como o Filho é igual ao Pai, mas aproximativa, conforme já se disse, em certa semelhança.[17] O mesmo acontece com relação a certas coisas que dizemos ser vizinhas, não pelo lugar, mas por certa imitação. Com esse sentido está escrito: *Transformai-vos, renovando a vossa mente* (Rm 12,2), e de novo: *Tornai-vos, pois, imitadores de Deus como filhos amados* (Ef 5,1). Ao homem novo, são dirigidas estas palavras: *Que se renove, para o conhecimento de Deus segundo a imagem de seu Criador* (Cl 3,10).[18]

E se for mister, devido às disputas, lançar mão do número plural, além dos termos relativos, para assim responder a quem nos pergunta: o que são esses Três? se dissermos: são três substâncias ou pessoas, nesse caso não se imaginem corpos ou espaços, distâncias por dessemelhança, de modo a se pensar em um inferior ao outro em qualquer sentido, assim com em confusão de pessoas, em diferentes que signifiquem alguma desigualdade.[19] E se a inteligência não for capaz de compreender, apegue-se à fé, até que brilhe nos corações aquele que disse pelo profeta: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7,9).[20]

LIVRO VIII

— Igualdade absoluta na Trindade
— Intelecção da natureza de Deus
— O conhecimento de Deus pela caridade
— Vestígios da Trindade na vivência do amor

PRÓLOGO

Recapitulação: a doutrina das relações

1. Dissemos em outro lugar[1] que os diferentes nomes aplicados a cada uma das três pessoas na Trindade, traduzem relação recíproca, tais como: Pai e Filho, e o Dom de ambos, o Espírito Santo. Com efeito, não se pode dizer que o Pai é a Trindade, ou que o Filho é a Trindade, nem o Dom ser a Trindade. O que é dito, porém, de cada um dos três em relação a si mesmo, é dito não no plural, mas no singular, pois referente a uma única realidade: a própria Trindade. Assim: o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus. O Pai é bom, o Filho é bom, o Espírito Santo é bom. O Pai é onipotente, o Filho é onipotente, o Espírito Santo é onipotente. Não são três deuses, três bons ou três onipotentes, mas um só Deus bom e onipotente, o qual é a mesma Trindade. Diga-se o mesmo em relação a todo outro termo que se afirma não em razão das relações mútuas, mas o que é dito de cada uma das pessoas, em relação a si mesma. Pois todos os atributos referem-se à essência, visto que em Deus, o ser identifica-se com o ser grande, ser bom, ser sábio e com todo outro qualificativo que de cada uma das pessoas ou da própria Trindade se possa dizer, em referência a si mesma.[2]

Portanto, pode-se dizer três pessoas ou três "substâncias", não para expressar uma diversidade de essência, mas para tentar responder, com alguma palavra, a esta pergunta: o que são esses três? Ou: o que são essas três realidades?[3]

Tão perfeita é a igualdade no seio da Trindade que não somente o Pai não é maior que o Filho no tocante à divindade; nem o Pai e o Filho juntos são uma realidade maior que o Espírito Santo; tampouco qualquer das pessoas em particular é inferior à própria Trindade.

Que todas essas verdades fiquem, pois, estabelecidas. Ao repeti-las freqüentemente mais familiar se tornará para nós o seu conhecimento. Mas é preciso empregar certa moderação e suplicar a Deus com devotíssima piedade, para que nos abra o entendimento, elimine todo espírito da contestação, a fim de que nossa mente possa discernir a essência da verdade, sem nenhum entrave material e sem alteração alguma.[4]

Agora, pois, o quanto o Criador, admiravelmente misericordioso, nos vier em ajuda, demos atenção aos assuntos que vamos tratar de um modo mais interior do que aquele com o qual os explanamos antes; embora sejam as mesmas verdades, e na observancia daquela regra: o que o nosso entendimento não conseguir esclarecer, não seja causa de enfraquecimento da firmeza de nossa fé.[5]

CAPÍTULO 1

A igualdade absoluta das pessoas — argumento tirado da razão

2. Afirmamos pois, que na Trindade duas ou três pessoa juntas não são maiores do que uma só delas separadamente. Isso a nossa experiência temporal não compreende,

pois ela somente capta as verdades referentes às coisas criadas. Não possui capacidade de compreender a própria Verdade pela qual foram criadas. Se fosse capaz, o que dissemos seria mais claro do que a luz do sol. Na substância da Verdade, — pois essa de fato é a única que existe realmente —, não existe um maior ou um mais verdadeiro. Assim, o que é grande na Trindade, é grande pelo fato de existir verdadeiramente. Portanto, onde a grandeza é a própria verdade, tudo o que tem mais grandeza deve ter necessariamente mais verdade, e tudo o que tem de menos verdade, tem também de ter menos grandeza. Enfim, como tudo o que encerra mais verdade, sem dúvida, é mais verdadeiro, assim tudo o que é maior participa de mais grandeza; logo o que é maior é mais verdadeiro.

Ora, o Pai e o Filho juntos não excedem a verdade do Pai ou do Filho separados. Portanto, os dois juntos não superam em grandeza a cada um em particular. E como o Espírito Santo é igual realmente a ambos, o Pai e o Filho juntos, como não excedem o Filho, em verdade, não o superam também em grandeza. Desse modo, o Filho e o Espírito juntos são dotados da mesma grandeza que o Pai sozinho, porque eles têm o mesmo grau de verdade. Assim, a Trindade possui tanta grandeza como qualquer das pessoas em particular. Nela, onde a grandeza é verdade, a verdade é grandeza. Visto que na essência da verdade o ser identifica-se com o ser verdade, e o ser grande identifica-se com o ser, segue-se que ser verdadeiro é ser grande. Concluindo, o que é igual em verdade necessariamente é igual em grandeza.

CAPÍTULO 2

Deus conhecido como Verdade

3. Na ordem material, pode acontecer que um pedaço de ouro seja tão autêntico quanto qualquer outro também de ouro; e que este seja maior do que aquele outro, pois neles a grandeza não se identifica com a verdade: uma coisa é ser ouro, outra coisa é ser de algum tamanho. Acontece o mesmo na natureza da alma, pois o dizer grandeza de espírito não equivale a dizer verdade da alma. Pode-se ter uma alma sincera, mesmo que ela não seja magnânima. Isso porque a essência do corpo e a da alma não é a essência mesma da verdade, como acontece com a Trindade — um só Deus, único, grande, verdadeiro, veraz e verdade.

Se nos esforçarmos em imaginar a Deus, na medida que ele nos dê a graça e o dom, não pensemos em contatos ou abrangências e espaços locais, como se ele fosse um ser em três corpos. Nele não há estruturas de peças reunidas como em Gerião que, segundo a fábula, era dotado de três corpos. Pelo contrário, tudo o que ocorrer ao espírito que importe em maior grandeza nos três, do que em cada um; mais inferioridade em um, do que nos dois outros; deve ser rechaçado, sem qualquer tentação de dúvida, assim como se deve repudiar da mente todo elemento corpóreo.

E na ordem espiritual, o que se pensar em termos de mutabilidade não se aplica a Deus. Quando das profundezas deste nosso mundo, nós nos erguemos até àqueles altos cumes, não será pequeno conhecimento o fato de antes de podermos saber o que é Deus já possamos saber o que ele não é. Pois Deus certamente não é nem a terra, o céu, nem algo parecido ao que vemos no céu, nem ao que aí não vemos, e que talvez ali esteja.[6]

Se, valendo-te de tua imaginação, aumentares a luz do sol tanto quanto puderes, de modo a se tornar maior e

mais brilhante milhares de vezes ou um sem número de vezes, nem isso seria Deus. Se imaginares os anjos, esses espíritos puros que animam os corpos celestes com que servem a Deus, mudando-os e alterando-os à vontade, e caso todos eles, que são milhões de milhões (Ap 5,11), aglutinarem-se a ponto de formarem um só ser, nada disso seria Deus. E isso, mesmo se imaginarmos os mesmos espíritos sem forma alguma corpórea — o que é muito difícil a nosso pensamento carnal.

Ó alma, olha bem, se o podes, oprimida que estás pelo peso do corpo sujeito à corrupção e curvada sob múltiplos e variados pensamentos terrenos. Olha bem, e compreende, se o podes: Deus é a verdade! (Sb 9,15). Com efeito, está escrito: *Deus é luz* (1Jo 1,15). Não como a luz que estes olhos vêem, mas como aquela que só o coração vê, quando escuta dizer: é a verdade! Não perguntes o que seja a verdade, pois imediatamente se interporão névoas das imagens corpóreas e nuvens de fantasias que perturbarão a serena claridade que brilhou em ti, no primeiro instante em que te disse: Verdade! Sim, se o podes, permanece nesse primeiro momento em que foste tocada como por um raio, quando ouviste: Verdade![7] Mas não, não o podes, pois resvalas para os pensamentos terrenos e rotineiros. Qual é pois, eu te peço, esse peso que te faz recair, senão o das impurezas contraídas pelo visgo das paixões e erros de tua peregrinação?[8]

CAPÍTULO 3

O conhecimento de Deus como Sumo Bem — a conversão e a bondade

4. Torna a olhar a Verdade, se o podes. Por certo, tu não amas realmente senão aquilo que é bom. Pois, boa é a terra pela altitude das montanhas, a constituição suave

das colinas e a planíce dos campos. Boa, a amena e fértil propriedade. Boa, a casa com suas instalações simétricas, ampla e arrejada. Bons, os animais, dotados de vida. Bom é o ar temperado e salubre. Boa é a alimentação, sadia e saborosa. Boa é a saúde sem dores e fadigas. Bom é o rosto do ser humano de proporções regulares, iluminado pela alegria e com tez de belas cores. Boa é a alma do amigo, pela doçura, entendimento e fidelidade do amor. Bom é o homem justo. Boas são as riquezas que facilitam a vida. Bom é o céu com o sol, a luz e as estrelas. Bons são os anjos por sua santa obediência. Boa é a linguagem que ensina o ouvinte e admoesta com acerto. Boa é a poesia, harmoniosa em suas cadências, e profunda em suas sentenças.

O que mais e mais posso citar? Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes. Então verás a Deus, que é bom, não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens.[9] Em relação a todos aqueles bens de que fiz menção, ou outros que possam ser vistos ou pensados, não diríamos que um seja melhor do que outro, ao fazer um julgamento certo, a não ser que estivesse impressa em nós a noção mesma do bem, segundo a qual aprovamos alguma coisa e a preferimos a outra.

Portanto, a Deus se há de amar, não como se ama a este ou aquele bem, mas como se ama o próprio Bem. É esse o bem da alma que se há de procurar. Não aquele que sobrevoa na mente, mas ao que se adere pelo amor. Ora, qual será esse bem, senão Deus? Não é a alma que é boa, o anjo que é bom, ou o céu que é bom. Somente o Bem é bom.

Perceber-se-á, talvez, mais facilmente o que quero dizer: quando ouço falar, por exemplo, que "uma alma é boa", visto que ouço aí duas palavras percebo duas idéias nessas palavras — uma que é a alma; a outra, que ela é boa. Para que a alma existisse, ela nada fez para isso.

Ainda não existia para se dar o ser. Por outro lado, para que seja boa, percebo ser preciso a ação positiva da vontade. Embora pelo simples fato de existir, a alma já possua algo de bom. Não se diz, e com justiça, que ela é melhor do que o corpo? Mas ainda não será atribuída a bondade à alma, enquanto lhe faltar a ação da vontade com a qual se torna melhor. Pois se ela recusar-se a agir torna-se culpada. E com razão se diz que essa alma não é boa. De fato, diferencia-se da alma que age bem, pois essa sim, é digna de louvor, ao passo que aquela que não age é digna de censura. Quando, porém, decide-se a agir, com o propósito de se tornar boa, não o conseguirá se não se lançar a algo que ela ainda não é. E para onde se há de voltar para se tornar boa, a não ser para o Bem, quando o ama, deseja e alcança? Daí que, se voltar atrás, cessa de ser boa, pelo simples fato de se afastar do bem. Mas se quisesse converter-se de novo, ela não teria para onde se voltar, se no fundo não tivesse permanecido nesse bem do qual se afastara.

5. Por conseguinte, não haveria bens transitórios se não existisse um Bem imutável. Eis porque quando ouves falar: isto ou aquilo é bom, falas de coisas que poderiam não ser boas. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens. Tu o descobres, quando houves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus. E se a ele aderires pelo amor, serás feliz no mesmo instante.

Seria vergonhoso amar as coisas por serem boas, apegando-se a elas, e não amar o próprio Bem, que as faz ser boas. A própria alma, pelo fato de ser alma, é boa. Ainda que não tenha adquirido essa bondade imutável. Repito, a alma, quando nos agrada a ponto de a preferir-

mos a toda luz material, se bem o meditarmos, ela não nos agrada em si mesma, mas pela perfeição da arte com que foi criada. Daí, o porque apreciarmos a alma. Referimo-nos à fonte, onde sabemos que esteve antes de ter sido criada. Essa fonte é a Verdade e o Bem puro, onde somente há o que é bom, e que é por isso o sumo Bem. De fato, um bem tem possibilidade de diminuir ou crescer apenas se receber seu bem de outro bem. Para ser boa, a alma volta-se para o sumo Bem, do qual recebe o ser. Então a vontade adapta-se à natureza, para que a alma se aperfeiçoe no bem, ao amar esse bem pela conversão da sua vontade. Bem esse do qual ela procede, e Bem que ela não perde, nem mesmo pela simples aversão da própria vontade. Afastando-se pois do sumo Bem, a alma despoja-se de sua bondade, porém continua sendo alma e, como tal é um bem superior ao corpo. Logo, o que a vontade perde é aquilo com que pode alcançar a bondade. A alma para poder se converter àqueles de quem recebe o ser, já existia. Mas para querer existir antes de ter existência, ainda não existia. E esse é o nosso Bem: aquele no qual vemos se deveria ou deve existir, tudo o que percebemos que devia ou deve existir, e no qual vemos também que não pode existir aquilo que não devia existir, ainda que não compreendamos, inclusive, o modo como deveria existir.

Esse Bem não se encontra longe de cada um de nós, pois *é nele que temos a vida, o movimento e o ser* (At 17,27.28).[10]

CAPÍTULO 4

A fé — preparação para o amor

6. Mas é preciso permanecer junto a ele, aderir plenamente a ele, para gozarmos de sua presença, já que por ele existimos e que, sem sua presença, não podemos existir.

Contudo, como *caminhamos pela fé, não pela visão* (2Cor 5,7), e que não vejamos a Deus, como disse o mesmo Apóstolo, *face a face* (1Cor 13,12), se não o amarmos agora, nunca o veremos.

Mas quem ama o que desconhece? Pode-se conhecer algo e não o amar. Pergunto, porém, se é possível, amar algo que se ignora porque se isso for possível, ninguém é capaz de amar a Deus, antes de o conhecer. E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente? Ele não é um corpo para que possamos divisá-lo e percebê-lo com os olhos corporais.[11]

Entretanto, se pudermos contemplar e perceber a Deus — na medida que ele pode ser visto e percebido — favor reservado aos puros de coração — pois: *Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus* (Mt 5,8) —, temos de o amar, apoiados pela fé. Sem a qual não podemos purificar o coração para torná-lo idôneo e apto para essa contemplação de Deus. Onde se encontram aquelas três virtudes que os fundamentos dos Livros Sagrados levantam para a edificação da alma, isto é, a fé, a esperança e a caridade (1Cor 13,13), senão na alma do que crê sem ver, e espera e ama o que crê? Ama-se, portanto, o que se desconhece, mas em quem se crê.

Entretanto, deve-se cuidar de que a alma ao crer no que não vê, não imagine coisas irreais, e dê um falso objetivo à sua esperança e a seu amor. Nesse caso, a caridade não procederia de coração puro, de consciência reta e de fé sem hipocrisia, a qual é a finalidade do preceito, no dizer do mesmo Apóstolo (1Tm 1,5).

7a. Quando acreditamos em algo que lemos ou ouvimos, acerca de certas coisas deste mundo, acontece necessariamente que nosso espírito imagine aquilo que não vimos, revestido de linhas e formas corporais, conforme vão

ocorrendo ao pensamento, seja essa representação falsa, seja verdadeira — o que acontece muito raras vezes. Mas de nada aproveita que depositemos nossa fé nessas representações, se não as referimos a algo de útil, que vem insinuado através delas.

Quem não fica imaginando como haveria de ser o rosto do apóstolo Paulo e o de todos os por ele mencionados, ao ler ou ouvir os seus escritos ou o que sobre eles foi dito? Como suas epístolas são conhecidas por grande número de pessoas, os traços e o aspectos daqueles sobre os quais ele escreve, cada um as imagina de modo diferente. Será bastante incerto saber quem as representava de modo mais próximo e semelhante à realidade. Nossa fé, porém, não deve se preocupar com o rosto daquelas pessoas ali mencionadas, mas interessar-se somente por saber como viveram, pela graça de Deus, e como praticaram o que a Escritura ensina. Eis o que é útil para ser crido, e também desejável. E não devemos nos desesperar de os imitar.

De diversas e variadas formas foi imaginado o rosto do próprio Senhor. No entanto foi apenas um único rosto, seja qual tenha sido. Em nossa fé no Senhor Jesus Cristo, o que nos é salutar não é a imagem que dele fazemos — bem distante talvez da realidade — mas o que pensamos acerca dele enquanto revestido da natureza de homem. Pois todos levamos naturalmente em nós a estrutura da natureza humana e, de acordo com esse conhecimento, tudo o que como tal observamos é reconhecível como forma humana.[12]

CAPÍTULO 5

Possibilidade de amar a Trindade sem a conhecer

7b. Conforme esse conhecimento forma-se o nosso pensamento, ao cremos que Deus se fez homem por nós, para nos dar o exemplo de humildade, e para demonstrar seu

amor por nós. O importante para nós é que creiamos e guardemos no coração, com firmeza e de modo inabalável, que a humildade de um Deus, nascido de mulher e levado à morte pelos mortais após tamanhas humilhações, é o remédio mais eficaz para a cura do tumor de nossa soberba e o sacramento sublime que desata o vínculo do pecado.

E do mesmo modo, é porque sabemos o que significa a onipotência, que cremos no poder de seus milagres e que sua ressurreição tenha procedido de Deus todo-poderoso. E para que nossa fé não venha com a marca de uma simulação, julgamos esses fatos na base das espécies e gêneros das coisas em nós inatas ou adquiridas pela experiência.

Igualmente, não fazemos idéia sobre o rosto da Virgem Maria, da qual Jesus nasceu de modo miraculoso e sem o concurso de varão, nem a perda da virgindade no parto. Tampouco vemos os traços da compleição de Lázaro, nem conhecemos Betânia, nem o sepulcro, assim como a pedra que o Senhor mandou remover quando ressuscitou. Nem também, o sepulcro novo, cavado na pedra onde ele mesmo o ressuscitou; nem o monte das Oliveiras de onde subiu aos céus. Nós que não vimos tudo isso, ignoramos totalmente se são como os imaginamos. Pelo contrário, é mais provável que não sejam de acordo com a nossa imaginação.

Habitualmente, quando nossos olhos deparam o aspecto de algum lugar, de uma pessoa ou de um objeto qualquer, ao comparar ao que imaginávamos, quando nisso pensávamos antes de os ver, somos tomados de grande surpresa, se forem como presumíamos. Isso, porém, raramente e quase nunca acontece. Entretanto, acreditamos com firmeza em todas aquelas coisas pensadas porque as representamos conforme um conhecimento específico ou genérico, que para nós possui cunho de certeza.

Cremos, pois, que o Senhor Jesus Cristo nasceu de uma virgem chamada Maria. Sabemos muito bem, e não precisamos crer no que seja uma virgem, o que seja nascer, e o que seja um nome próprio. Mas se o rosto de Maria foi tal como o imaginamos, quando falamos ou recordamos essas coisas, não o sabemos nem cremos. Assim, sendo salva a integridade de nossa fé, é lícito dizer: "Talvez, a Virgem tivesse tal rosto, talvez não". Contudo, ninguém dirá sem negar sua fé: "Talvez, Cristo tenha nascido de uma virgem".

8. É porque, desejando compreender o quanto possível a eternidade, a igualdade e a unidade da Trindade, torna-se necessário crer antes de compreender, e estar atentos para que nossa fé seja sincera. É da Trindade que havemos de gozar para vivermos felizes. Se, porém, nossa fé for falsa, a esperança será inútil e o amor não será puro. Como, porém, amar pela fé a Trindade a qual não conhecemos? Será por um modo específico ou genérico, como amamos o apóstolo Paulo, que se não possuiu a aparência que imaginamos ao pensar nele — o que de forma alguma o sabemos — pelo menos, sabemos que era um homem? E para não irmos muito longe, nós somos criaturas humanas, e está claro que ele também o foi; e que sua alma viveu esta nossa mesma vida mortal unida a um corpo. Acreditamos a seu respeito o que em nós encontramos, segundo a espécie e o gênero possuído de modo geral por toda natureza humana.

Mas o que sabemos nós a respeito da transcendência da Trindade, quer em particular, quer em geral? Como se existissem muitas trindades parecidas, de algumas das quais tivéssemos alguma experiência, ou pela regra da semelhança impressa em nós, e por um conhecimento específico ou geral. Poderíamos assim acreditar que essas trindades são iguais à Trindade e amá-la, já que nela

cremos, embora a conhecêssemos apenas pela semelhança com aquelas outras realidades conhecidas? Evidentemente que não.

Será que podemos amar pela fé a Trindade que não vemos e jamais vimos algo de semelhante, tal como amamos no Senhor Jesus Cristo, a sua Ressurreição, embora nunca tenhamos visto alguém que tenha ressuscitado? Mas sabemos muito bem o que é morrer e o que é viver, porque nós também vivemos e já temos visto pessoas mortas ou moribundas e disso temos experiência. Pois o que é ressuscitar, senão reviver, isto é, voltar da morte para a vida?

Entretanto, quando dizemos e cremos que existe a Trindade, sabemos o que significa uma trindade, já que conhecemos o número três. Mas não é esse o objeto de nosso amor. O número três, com efeito, é fácil de ser designado. Para não falarmos de outros meios, basta, por exemplo, levantar três dedos, ao jogar o malheirão.

Acaso, amamos qualquer trindade ou somente a Trindade que é Deus? Eis o que amamos na Trindade: é ela ser Deus. Ora, jamais vimos ou conhecemos nenhum outro Deus, porque ele é um só e único Deus, o qual ainda não vimos, mas a quem amamos pela fé.[13] A questão, porém, reside em sabermos de que semelhança ou comparação com as coisas conhecidas havemos de lançar mão para crer e amar ao Deus ainda não conhecido.[14]

CAPÍTULO 6

A noção transcendente de justiça

9. Voltemos juntos um pouco atrás e consideremos a razão pela qual amamos o apóstolo Paulo. Será pela sua espécie humana da qual temos bastante conhecimento,

pois cremos ter ele sido um homem? Certamente que não. Isso porque aquele a quem amamos não mais existe. Deixou de ser homem, pois sua alma (*anima*) está separada do corpo. Mas o que nele amamos, cremos que ainda vive, pois amamos sua alma (*animus*) justa.[15] Por força de que regra geral ou especial, senão porque sabemos o que seja uma alma e o que seja um justo?

Ao dizer que sabemos o que é uma alma (*animus*), não o dizemos com incoerência, pois nós também temos uma alma. Não porque a tenhamos visto com os olhos do corpo, e tampouco por termos percebido por uma noção geral ou especial, ou pela semelhança com outras muitas coisas por nós vistas. Mas como acabo de dizer, sabemos por termos uma alma. O que há que se conheça mais intimamente e leve a pessoa a sentir-se ela mesma do que esse princípio que nos faz sentir as demais coisas? Conhecemos, por comparação a nós mesmos, os movimentos dos corpos que nos fazem perceber que outros além de nós estão vivos. Movemo-nos do mesmo modo tal como vemos os outros corpos se moverem. Quando um corpo vivo se move, caminho algum abre-se a nossos olhos que nos permita ver a alma, pois ela não pode ser vista pelos olhos. Mas percebemos que nesse corpo está inserido algo semelhante ao que está em nós, e dá-nos a condição para também conhecer o nosso próprio corpo. Esse princípio é a vida e a alma (*anima*). Não se trata ainda de algo exclusivo da sagacidade humana ou da razão. Os animais também sentem a vida que vivem, não somente neles mesmo, mas nos outros, reciprocamente, e mesmo em nós. Não que eles vejam a nossa alma (*anima*), mas percebem a vida em nós pelo movimento dos corpos, e isso imediata e facilmente, por uma disposição natural. Conhecemos, portanto, a alma (*animus*) dos outros pela nossa. E pela nossa acreditamos na alma dos outros as quais não conhecemos. Temos portanto uma alma.

Como, porém, sabemos o que é um justo? Dizíamos que amamos o Apóstolo pela única razão de ele ter uma alma justa. Sabemos, pois, o que é ser justo e o que é alma. Conhecemos a alma, como dissemos, por experiência própria, pois uma alma está em nós. Mas onde apredemos o que é ser justo, se nós não o somos? E se ninguém sabe o que é ser justo a não ser quem já é justo, ninguém pode amar ao que julga ser justo, a não ser sendo justo. Com efeito, não se pode amar aquele que se julga justo, precisamente por o crermos ser tal, se se ignora o que seja o justo. Em virtude desse princípio que mostramos acima ninguém ama o que crê, sem o ver, a não ser apoiado em uma regra de conhecimento genérico ou específico. Mas por aí mesmo, se só o justo ama o justo, como alguém há de querer ser justo, se ainda não é justo? Pois ninguém quer ser alguma coisa a qual não ama. Para se tornar justo, então, quando ainda não se é, é preciso o querer. E para o querer é preciso amar o justo. Então ama o justo aquele mesmo que ainda não é justo. Portanto, é porque ele sabe o que é o justo, aquale mesmo que ainda não é justo.

Mas de onde sabe ele? Será que o viu com seus olhos? Haverá um corpo justo, como há um corpo branco, preto, quadrado ou redondo? Quem diria isso? Com os olhos, só se vêem os corpos. Ora, no homem, somente a alma é justa. Quando se afirma que um homem é justo, afirma-se a respeito da alma e não do corpo. A justiça da alma é certa formosura que faz as pessoas parecerem belas, ainda que os corpos sejam por vezes disformes e aleijados. Do mesmo modo que com os olhos não se vê a alma também não se vê a sua beleza. Onde, pois, soube o que é ser justo, quem ainda não o é, e ama o justo para sê-lo também? Haverá certos sinais no movimento dos corpos que revelem ser justa esta ou aquela pessoa? E como se há de saber que aqueles sinais são indicativos de uma alma justa, se não sabemos o que seja ser justo? E contudo se sabe.

Mas onde aprendemos o que seja justo, se ainda não somos justos? Se o conhecemos através de algo fora de nós então o conhecemos em algum corpo. Mas a respeito do que falamos, não é em relação a um corpo. Portanto é em nós que conhecemos o que é ser justo. Com efeito, quando procuro falar sobre esse assunto, é em mim mesmo que encontro o que dizer, e não fora de mim. E acaso pergunte a alguém o que é ser justo, investigará ele em si mesmo, para dar uma resposta, e todo aquele que consegue responder com exatidão é em si mesmo que encontrará uma resposta adequada.

Suponhamos que eu queira falar de Cartago: procuro em mim mesmo o que falar, e em mim encontro a imagem de Cartago. No meu interior, descubro a imagem de Cartago, a qual recebi através do corpo, ou seja, pelos sentidos do corpo, porque lá estive, contemplei-a e a senti. Retive na memória e em mim encontro um sobre ela quando dela quero falar. Essa imagem em minha memória é o seu "verbo". Não me refiro ao termo trissílabo, ao ser pronunciado o nome "Cartago". Sequer o que se pensa dela, mesmo sem pronunciar o seu nome, em intervalos de tempo. Refiro-me, sim, ao que vejo em meu espírito, quando profiro esse vocábulo trissílabo, e mesmo antes de pronunciá-lo. O mesmo acontece quando quero falar de Alexandria, a qual nunca visitei. Sua imagem, porém, logo aparece em minha fantasia. Como já tenho ouvido de muitos e tenha acreditado que é uma grande cidade, de acordo com as informações que me puderam transmitir, fixei em meu espírito uma imagem dela, tal como pude. Isso é em mim o seu "verbo", quando dela desejo falar, ainda mesmo antes de pronunciar as cinco sílabas que compõem seu nome, conhecido de quase todo mundo. Contudo, se me fosse possível externar essa imagem formada em meu íntimo, perante pessoas que conheceram Alexandria, sem dúvida, elas exclamariam: "não é

ela". E se me dissessem: "ela é assim mesmo", muito me admiraria eu. Por mais que contemplasse em meu espírito a ela, ou antes, a sua imagem, que seria em mim como uma representação em pintura, nunca teria um conhecimento direto, mas me referiria ao testemunho daqueles que a viram e dela guardam a lembrança.

Ora, não acontece o mesmo quando procuro saber o que é ser justo. Não encontro essa noção por essa via, nem contemplo assim quando falo, nem apoio ao ouvir algo a respeito, como se tivesse visto com meus olhos ou percebido mediante algum sentido, ou então aprendido daqueles que perceberam desse modo. Com efeito, quando afirmo, e afirmo com conhecimento: "é justo a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes",[16] não estou pensando em alguma coisa ausente, como Cartago, ou imaginando, como posso, no caso da cidade de Alexandria. Seja essa imagem verdadeira ou não. Mas contemplo e vejo em mim mesmo algo presente, embora seja a mim que estou contemplando. Muitos, ao ouvir a minha definição, concordarão. E todo aquele que me ouve e concorda conscientemente, por sua vez, o contempla dentro de si, embora não seja ele mesmo a quem contempla. Entretanto, quando é um justo que o diz, ele vê e diz o que ele mesmo é. E onde o contempla senão em si mesmo? Isso, porém, não deve ser motivo de admiração, pois, onde o haveria de contemplar, a não ser em si mesmo? O que é para se admirar de que uma alma veja a si mesma, o que munca viu em parte alguma, e o veja verdadeiramente, e veja que a alma é de fato uma alma justa? Ela se faz uma idéia exata do que seja uma alma justa e, portanto, sendo uma alma, não é ela essa alma justa que ela vê em si. Haverá, por acaso, uma alma justa numa alma que ainda não é justa? E se não existe, a quem vê ela em si mesma, quando vê e diz o que é uma alma justa, que não é vista por ela, fora

dela mesma, se entretanto ela mesma ainda não é justa? O que ela vê não será essa Verdade interior presente à alma capaz de a ver? Mas nem todos são capazes. E aqueles que o são, não são todos aquilo que vêem, dito de outro forma: não são por isso almas justas, ainda que sejam capazes de ver, de dizer o que seja uma alma justa. E como poderão se tornar tal, a não se ser aderindo a esse ideal (*forma*: modelo) que elas vêem, a fim de se modelar por ele? Poderão desse modo não somente observar e dizer o que seja uma alma justa: "aquela que, segundo os ditames da ciência e da razão, dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes", mas também esforçar-se por viver eles mesmos conforme a justiça, distribuindo a cada um o seu, não devendo nada a ninguém, a não ser o amor mútuo (Rm 13,8).

E como aderir àquela *forma* (ideal, modelo) a não ser amando? Por que havemos de amar a alguém que julgamos justo, e não amar à própria *Forma*? Nela vemos em que consiste uma alma justa, para assim podermos nós também nos tornar justos. Será que de fato temos o amor dessa *Forma*—já que sem ela tampouco amaríamos o que julgamos justo? Acontece que enquanto não formos justos, o amor dessa *Forma* é fraco demais, para nos dar força suficiente para ficarmos justos. Em todo caso, a pessoa que julgamos justa é amada através dessa *Forma* e verdade, a qual quem ama vê e percebe em si mesmo. Quanto à *Forma* e verdade, ela não pode ser amada por razão alguma que não seja ela mesma. Pois não existe coisa alguma semelhante a ela nem fora dela. Mas mesmo sem a conhecer, poderemos amar a essa *Forma*, valendo-nos da fé, como se houvéssemos conhecido algo semelhante a ela. Pois tudo o que vês semelhante é a própria *Forma*; e nada se asssemelha a ela, porque só ela é tal qual é.[17] Então, quem quer que ame os homens, deve amá-los porque são justos ou para que se tornem justos. Assim,

cada um há de amar-se a si mesmo ou porque é justo ou para que o seja. Só então poderá amar o próximo como a si mesmo, sem qualquer perigo. Quem se ama por outro motivo não se ama conforme a justiça, porque se ama não para ser justo. Pois, ama-se a si mesmo para ser mau, e por isso não se ama. Com efeito, está escrito: *aquele que ama a iniqüidade odeia o seu espírito* (Sl 10,6).[18]

CAPÍTULO 7

O verdadeiro amor e o conhecimento da Trindade — a procura de Deus

10. Por tais motivos, nesta questão sobre a Trindade e do conhecimento de Deus, o principal ponto a ser tratado será qual seja o verdadeiro amor, ou melhor, o que é o amor. Pois só o verdadeiro amor merece ser chamado amor. Caso contrário, denominar-se-á concupiscência. É um abuso de linguagem dizer que os concupiscentes amam, assim como é abusivo dizer que aqueles que amam são concupiscentes. Ora, o verdadeiro amor é aderir à verdade, para viver na justiça. Desprezemos pois todas as coisas mortais por amor pelos outros, amor que nos faça desejar que eles vivam na justiça. Desse modo, poderemos estar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos, como o Senhor Jesus Cristo nos ensinou com seu exemplo.

Ainda que sejam dois os preceitos dos quais dependem toda a Lei e os Profetas, o amor de Deus e o amor do próximo (Mt 22,37-40), não sem razão a Escritura menciona muitas vezes apenas um preceito pelos dois. Por vezes, falará só do amor de Deus, como neste texto: *Sabemos que tudo coopera para o bem daqueles que amam a Deus* (Rm 8,28). E neste outro: *Mas se alguém ama a Deus, é conhecido por ele* (1Cor 8,3). E ainda: *Porque o*

amor de Deus foi derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5), e em muitos outros. Isso porque quem ama a Deus, conseqüentemente, há de praticar os seus preceitos... E quanto mais o amar, melhor o fará. Amará também o próximo por ser aquilo que Deus prescreve.

Outras vezes, a Escritura menciona apenas o amor do próximo, como nesta passagem: *Portai o peso uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo* (Gl 6,2). E naquela outra: *Pois toda a lei está contida numa só palavra: amarás o teu próximo como a ti mesmo* (ib. 5,14). E no Evangelho: *Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, porque isto é a Lei e os Profetas* (Mt 7,12). E encontramos muitas outras citações nas sagradas Letras, nas quais parece que se inculca apenas o amor do próximo como necessário para a perfeição, e se silencia a respeito do amor de Deus. E contudo, dos dois preceitos dependem a Lei e os Profetas. Mas considere-se ainda aqui que quem ama o próximo, como consequência, há de amar principalmente o próprio Amor. *Pois Deus é Amor, aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele* (1Jo 4,16). Logicamente, portanto, que ame principalmente a Deus.[19]

11. Em conseqüência, os que buscam a Deus por meio dos poderes que governam este mundo ou partes do mundo, distanciam-se dele e são lançados para longe dele, não no sentido de espaço, mas pela oposição de sentimentos. Empenham-se em caminhar por sendas exteriores e abandonam o seu interior, no íntimo do qual está Deus. Eis porque essas pessoas quando ouvem falar em algum poder celeste e santo ou de qualquer forma nele pensam será mais para ambicionar esses feitos admirados pela fraqueza humana do que para imitar a piedade deles — o

que é o meio de alcançar o repouso divino. Preferem orgulhosamente ter o mesmo poder dos anjos, ao invés de piedosamente procurarem ser como eles. Porque santo algum gloria-se de seu próprio poder, mas na força daquele de quem recebe a capacidade. E esse poder se exerce sempre com sabedoria. Além disso, o santo sabe que pode mais — estando unido ao Onipotente por uma vontade piedosa, do que pela sua capacidade e vontade própria —, levar a fazer tremer aqueles que são privados de tal poder.

Assim se explicam aquelas palavras do próprio Senhor Jesus Cristo, que ao operar prodígios, como para ensinar verdades mais sublimes aos que o admiravam, e conduzir às verdades eternas e interiores aqueles que estavam atentos e embevecidos perante tais fatos temporais e insólitos: *Vinde a mim, todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo, e eu vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo* (Mt 11,28). Ele não dizia: “Aprendei como ressuscitar mortos de quatro dias”, mas sim: *Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração* (ib. 11,29). Com efeito, mais poderosa e mais segura é uma sólida humildade do que as vãs alturas batidas pelos ventos. Por isso, o Senhor prossegue dizendo: *e encontrareis descanso para vossas almas* (ib.). *Pois o amor não se incha de orgulho*(1 Cor 13,4). *Deus é Amor* (1Jo 4,8), e *os que são fiéis ao seu amor descansarão unidos a ele* (Sb 3,9), chamados que são do túmulo exterior às alegrias silenciosas do interior.[20] Se *Deus é Amor*, por que caminhar e correr às alturas dos céus ou às profundezas da terra à procura daquele que está junto de nós, se quisermos estar junto dele?[21]

CAPÍTULO 8

O amor fraterno e o amor de Deus

12. Que ninguém diga: "Não sei o que amar". Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, porque lhe está mais presente. Deus lhe será mais conhecido porque lhe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor. É esse mesmo amor que une todos os anjos bons e todos os servos de Deus pelo vínculo da santidade. É o mesmo amor que nos une entre nós e a eles reciprocamente, e ainda nos submete a Deus. Por conseguinte, quanto mais livres estivermos do cancro do orgulho, tanto mais cheios estaremos de amor. Ora, de que está cheio quem está cheio de amor, senão de Deus mesmo?

Mas se alguém disser: "O amor eu o vejo e, na medida do possível, fixo sobre ele os olhos da mente e creio na Escritura que me diz: *Deus é Amor: aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele* (1Jo 4,16). Mas quando vejo o amor, não vejo nele a Trindade. "Pois bem, sim, tu a vês, a Trindade, se vês a caridade.[22] Se conseguir, vou te indicar o meio para te fazer ver que tu a vês. Que o Amor me assista para que obtenhamos êxito. Quando amamos o amor, nós o amamos, amando alguma coisa, pois o amor sempre ama alguma coisa. Ora, o que ama o amor, para ser ele mesmo amado como amor? Com efeito, não é amor, o amor que nada ama. Se o amor ama-se a si mesmo é mister que ame outra coisa, para que se ame como amor.[23]

Assim, por exemplo, a palavra (*verbum*) significa alguma coisa e significa-se também a si mesma; mas não se manifesta como palavra se não indicar que significa

algo. Igualmente, a caridade ama-se a si mesma, por certo, mas caso não se ame a si mesma amando alguma coisa ela não se ama com amor. E o que ama o amor, senão o que nós mesmos amamos com amor? Esse algo é nosso irmão, para partirmos do que nos é mais próximo. Vejamos com que veemência o apóstolo João nos recomenda a caridade fraterna: *O que ama seu irmão, permanece na luz, e nele não há ocasião de escândalo* (1Jo 2,10). Está claro que ele pôs a perfeição da justiça no amor ao irmão: porque naquele em quem não há ocasião de escândalo (ou queda), é sem dúvida perfeito.[24]

Todavia João parece ter silenciado a respeito do amor de Deus, omissão que nunca cometeria se não tivesse intenção de incluir o amor de Deus na mesma caridade fraterna. É justamente o que diz com clareza, um pouco adiante na mesma carta: *Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus, e todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama, não conheceu a Deus* (ib. 4,7.8). Esse contexto de tanta autoridade esclarece suficiente e claramente que a dileção fraterna, ou seja, o amor recíproco, não somente procede de Deus, mas é o próprio Deus. Portanto, quando amamos o irmão com amor, amamos o irmão em Deus, e é impossível não amar o Amor que nos impele ao amor do irmão. Daí se conclui que aqueles dois preceitos não podem existir um sem o outro. Se *Deus é Amor*, Deus ama deveras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo. Por isso, um pouco adiante, o apóstolo acrescenta: *Quem não ama seu irmão a quem vê, a Deus, que não vê, não poderá amar* (ib. 4,20). E o motivo de não ver a Deus é a falta de amor ao irmão. Quem, pois, não ama o irmão não está no amor, e quem não está no amor não está em Deus, porque *Deus é Amor.*[25]

Além do mais, quem não está em Deus não está na luz, porque *Deus é luz e nele não há treva alguma* (ib. 1,5).

Aquele, portanto, que não está na luz, é de se admirar que não veja a luz, não veja a Deus, posto que está nas trevas? Vê o irmão com os olhos humanos, mas com eles não pode ver a Deus. Mas se amasse aquele ao qual vê com olhos humanos, com um amor espiritual, veria a Deus, que é o próprio Amor, o qual pode ser visto com o olhar interior. Portanto, quem não ama o irmão que vê, como poderá amar a Deus que não vê, pois Deus é Amor. Dele carece quem não ama o irmão. Não deve ser motivo de preocupação a questão da intensidade do amor que devemos ao irmão e a Deus. Pois deve o amor de Deus ser incomparavelmente maior do que o amor que temos a nós mesmos e ao irmão, e a este tanto quanto a nós. E amar-nos-emos tanto mais, quanto mais amarmos a Deus. É pois com um e mesmo amor que amamos a Deus e ao próximo, mas amamos a Deus por Deus, e ao próximo por causa de Deus.[26]

CAPÍTULO 9

Não amamos os santos senão porque amamos a Deus

13. Por que nos inflamamos, pergunto eu, quando ouvimos e lemos: Eis agora o tempo favorável por excelência. *Eis agora o dia de conversão. Evitamos dar qualquer motivo de escândalo, a fim de que o nosso ministério não seja sujeito à censura. Ao contrário, em tudo recomendamo-nos como ministros de Deus: por grande perseverança nas tribulações, nas necessidade, nas angústias, nos açoites, nas desordens, nas fadigas, nas vigílias, nos jejuns, pela pureza, pela ciência, pela paciência, pela bondade, por um espírito santo, pelo amor sem fingimento, pela palavra da verdade, pelo poder de Deus, pelas armas ofensivas e defensivas da justiça, na glória e no desprezo, na boa e na*

má fama; tidos como impostores e, não obstante, verídicos; como desconhecidos e, não obstante, conhecidos; como moribundos e, não obstante, eis que vivemos; como punidos e, não obstante, livres da morte; como tristes e, não obstante, sempre alegres; como indigentes e, não obstante, enriquecendo a muitos; como nada tendo, embora tudo possuamos! (2Cor 6,2-10).

Que motivos temos de nos inflamar de amor pelo apóstolo Paulo ao lermos essas linhas? Não será porque acreditamos que ele viveu de fato assim? Entretanto, que seja preciso que os servidores de Deus vivam desse modo nós o cremos, não por algum testemunho que venha de fora, mas porque nós o vemos no íntimo de nós mesmos, ou antes, acima de nós, na própria Verdade. Assim, cremos que o Apóstolo levou essa vida, mas nós o amamos em virtude de um ideal (*forma*, modelo), em nós mesmos que vemos.

E se não amássemos primeiramente e antes de tudo esse ideal de justiça (ou santidade), sempre estável e imutável diante de nossos olhos, não amaríamos o Apóstolo. Isso precisamente porque — como nos ensina a fé — ele apegou-se, conformou-se a esse ideal durante toda sua vida na carne. Não sei como, porém, a convicção de que outros mais levaram essa vida, reaviva nosso amor por esse mesmo ideal. E ainda a esperança que temos de poder, nós também, seres humanos que somos, de viver desse mesmo modo. O fato de que outros a levaram impede-nos de desesperar e torna ao mesmo tempo nossos desejos mais ardentes e nossa oração mais confiante. Assim, o amor desse ideal, conforme o qual nós cremos que os justos viveram, nos faz amar a vida deles. De outro lado, a vida que cremos que eles levaram excita-nos um amor mais ardente por esse mesmo ideal. Resulta que, quanto mais ardente for nosso amor por Deus, mais certa e serena é a visão que temos dele, pois é em Deus que nós

contemplamos esse imutável ideal de justiça, segundo o qual julgamos que todo ser humano deve dele viver.

Tal é o poder da fé, que nos faz conhecer e amar a Deus, não como se ele escapasse totalmente de nosso conhecimento, totalmente de nosso amor, mas para nos preparar a um conhecimento mais claro e a um amor mais vigoroso.

CAPÍTULO 10

Vestígios da Trindade no amor

14. O que é o amor ou a caridade, tão louvada e exaltada pela Escritura, senão o amor do Bem?[27] O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que é o que é amado?[28] Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnais. Bebamos antes em uma fonte mais pura e cristalina. Elevemo-nos até à alma, calcando a carne. Num amigo, o que ama a alma, a não ser a alma dele? E aí, na verdade, estão as três realidades: aquele que ama, o que é amado e o amor.[29]

Resta, porém, elevar-nos ainda mais alto, até às alturas superiores, e ali procurar tais realidades, na medida da capacidade humana.[30]

Mas descansemos aqui um pouco o intento, não por considerarmos ter encontrado o que procuramos, mas como quem já encontrou o lugar onde há de procurar. Não o encontrou ainda, mas já descobriu onde deve procurar.[31]

Que nos sejam suficientes estas reflexões, como um primeiro fio, a partir do qual teceremos o novo começo de nossa urdidura.

LIVRO IX

Há na criatura humana uma imagem interiorizada da Trindade: a mente, o conhecimento de si mesma e o amor.
Essas três realidades são iguais e da mesma essência.

CAPÍTULO 1

A fé na Trindade em busca de compreensão

1. Estamos investigando a respeito da Trindade, não de uma trindade qualquer, mas da Trindade que é Deus, o verdadeiro, sumo e único Deus. Tem paciência, pois, tu quem quer que sejas, que estás a nos ouvir. Estamos ainda no estágio da busca, e repreensão alguma merece quem se afana nessa procura, caso isso se faça com muita fé, em domínio onde é bem difícil o conhecimento e a expressão. Ao contrário, quem começar a fazer afirmações de modo leviano, que seja repreendido por quem quer que seja que consiga perceber melhor e chegue a ensinar a verdade.

Diz o salmista: *Procurai a Deus e vossa alma viverá* (Sl 68,33). E para que ninguém se alegre temerariamente de ter encontrado a Deus, diz ainda: *Buscai sempre a sua face* (Sl 104,4). Afirma o Apóstolo: *Se alguém julga saber alguma coisa, ainda não sabe como deveria saber. Mas se alguém ama a Deus é por Deus conhecido* (1Cor 8,2-3). Notai que ele não diz: “Ele conhece a Deus”, o que seria perigosa presunção, mas: *É conhecido por Deus.* Tendo ainda afirmado em outro lugar: *Mas agora, nós conhecendo a Deus,* — como que logo se corrigindo, acrescenta: *Ou melhor, nós, sendo conhecidos por Deus* (Gl 4,9).

Eis o que S. Paulo esclarece em outra passagem: *Irmãos, não julgo que eu mesmo tenha alcançado* (a perfeição), *mas uma coisa faço esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante, prossigo para o alvo, para obter o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus. Portanto, todos nós que somos "perfeitos", tenhamos este sentimento* (Fl 3,13-15). Denomina ele "perfeição" nesta vida, o esquecer-se do que ficou para trás, e avançar pela intenção para a meta que está adiante. Essa intenção de quem busca é seguríssima para nos fazer alcançar aquilo a que aspiramos e ao que tendemos.[1] A intenção é reta somente quando procede da fé. Pois é a fé declarada que, de certo modo, inicia o conhecimento.[2] O conhecimento perfeito, porém, não será realidade senão depois desta vida, ao vermos Deus *face a face* (1 Cor 13,12). Saboreemos, portanto, essa convicção de que nos é mais segura a inclinação para a busca da verdade do que a presunção de conhecer o ignorado. Assim, procuremos como se houvéssemos de encontrar, e encontremos como quem há de procurar ainda.[3] *Quando o homem pensa ter acabado, é então que estará no começo* (Eclo 18,6).

A respeito das verdades que devemos crer não duvidemos, levados por alguma infidelidade. A respeito das verdades a serem entendida, nada afirmemos com temeridade. Naquelas coisas de fé, apoiemos-nos na autoridade; nestas últimas procuremos a verdade.

Pelo que diz respeito a nosso assunto, creiamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, criador e governador de toda a criação. Tenhamos fé que o Pai não é o Filho; nem o Espírito Santo é o Pai ou o Filho; mas que eles são uma trindade de pessoas em relações mútuas numa única e igual essência. Procuremos entender essa verdade, implorando a ajuda daquele a quem queremos compreender. E o quanto ele nos conceder entender,

tentemos também explicar, levados por suma diligência e piedade solícita. De tal modo que se dissermos alguma coisa por outra, nada afirmemos que venha a ser indigno de Deus. Por exemplo, se dissermos algo sobre o Pai, e que não convenha propriamente ao Pai, que venha a convir ao Filho ou ao Espírito Santo ou à própria Trindade. E se algo dissermos sobre o Filho que não se aplique com exatidão ao Filho, pelo menos seja exato a respeito do Pai ou do Espírito Santo ou da Trindade. Igualmente, se a afirmação for sobre o Espírito Santo que não convenha propriamente ao Espírito Santo, não seja, porém, impróprio ao Pai ou ao Filho ou à mesma Trindade, o único Deus.[4]

Agora, desejamos examinar se a sublime Caridade é o Espírito Santo, de modo próprio. Caso não seja, investigar se é o Pai a Caridade, ou o Filho ou a mesma Trindade. Isso porque não nos podemos opor à certeza da fé e à abalizada autoridade da Escritura que diz: *Deus é Amor* (1Jo 4,16).

Por outro lado, não devemos nos desviar para o erro sacrílego de afirmar alguma coisa sobre a Trindade que não convenha ao Criador, mas sim à criatura, ou algo que seja o fruto de vãs ficções de nossa imaginação.

CAPÍTULO 2

As três realidades no amor

2. Assim sendo, fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana.[5] Talvez essa imagem seja algo mais familar e mais fácil para a debilidade do olhar de nossa mente.

Eis-me aqui, eu que busco.Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor.[6]

Mas que dizer, se amo somente a mim mesmo? Não haverá então apenas duas realidades: eu que amo e o amor? Já que quem ama e o que é amado se identificam. Assim também o amar e o ser amado são idênticos quando alguém se ama a si mesmo. A mesma coisa é mencionada duas vezes ao se dizer: "ama a si mesmo e é amado por si mesmo". Nesse caso, não são duas coisas: amar e ser amado, pois são os mesmos: o amante e o que é amado. Mas o amor e o que ama são duas realidades distintas. Pois quando se ama a si mesmo não há amor a não ser que o próprio amor seja amado. Ora, amar-se e amar seu amor são coisas diferentes. O amor não é amado a não ser amando alguma coisa: onde nada é amado, não existe amor algum. Logo, há duas coisas quando alguém se ama: o amor e o que é amado. Pois então o amante e o que é amado fazem um só. Portanto, é ilógico, parece-nos, concluir que em toda parte onde há amor, pelo fato mesmo, há três elementos.

Eliminemos desta consideração os outros muitos elementos constitutivos do homem e consideremos somente a alma (*mens*),[7] a fim de encontrarmos com clareza o que estamos procurando a respeito desta investigação, conforme a nossa capacidade.

A mente, quando se ama a si mesma, manifesta duas realidades: a própria mente e o amor. Ora, o que é amar-se a si mesmo senão querer com ardor gozar de presença de si mesmo? E quando quer ser tal como é, a vontade iguala-se à mente e o amor iguala-se ao amante. E embora sendo o amor uma substância, certamente, não é um corpo, mas um espírito; nem a mente é corpo, mas espírito.

Entretanto, a mente e o amor não são dois espíritos, mas um só espírito, nem duas essências, mas uma só. Contudo, o que ama e o amor ou dizendo de outro modo: o que é amado e o amor são duas realidades que formam certa unidade. E os dois estão em relação de reciprocidade. O que ama diz referência ao amor e o amor ao que ama. Pois, o que ama, ama por amor, e o amor é possuído pelo que ama. A mente e o espírito, ao contrário, não são ditos de modo relativo, mas designam uma mesma essência.[8] Com efeito não é pelo fato de pertencerem a uma alma que a alma e o espírito sejam alma e espírito. Retirai do homem o que o constitui, isto é, sua união a um corpo. Tirai pois o corpo, permanecem a alma e o espírito. Retirando, porém, o sujeito que ama, não há mais amor. Retirai o amor, e não há mais quem ama. Logo, como termos relativos, eles são dois. Mas considerados em si, de modo absoluto, cada um é espírito e os dois juntos são um só e mesmo espírito. Cada um é mente e juntos são uma só e única mente.[9] Onde encontrar então uma trindade? Concentremo-nos o quanto pudermos e imploremos a luz eterna, para que ilumine nossas trevas e vejamos em nós a imagem de Deus o quanto nos for concedido.

CAPÍTULO 3

O conhecimento da alma por ela mesma

3. A mente não se pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não conhece? Estaria falando nesciamente aquele que disses-se que ela se ama, a partir de um conhecimento genérico ou específico, pelo qual se sabe semelhante à mente dos outros. Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma? Não se diga que é

como acontece com o olho do corpo, que pode ver os olhos dos outros sem que veja os seus próprios. Enxergamos os seres corpóreos por meio dos olhos corporais, mas não podemos refratar e fazer refletir sobre nós mesmos os raios que emitem e tocam tudo o que enxergamos, a não ser por meio de um espelho. Tal assunto ainda oferece pontos muito obscuros e sutis e a dissertação sobre ele envolve ampla explicação, necessitando ainda ser demonstrado se a realidade é assim como pensamos ou não.

Contudo, de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força não será com os olhos do corpo. Conseguirmos investigá-la, só será pela mente. E se possível, também será por meio dela que chegaremos a compreender a explicação dessa possibilidade. Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma. Logo, a mente conhece-se a si mesma, por si mesma, por ser incorpórea.[10] Pois se não se conhecer a si mesma não poderá amar-se a si mesma.

CAPÍTULO 4

A trindade: mente, conhecimento e amor. Suas características

4. Assim como são duas as realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade.[11] E quando perfeitas, são também iguais.

Com efeito, quando a mente não se ama como deve é ré de pecado e seu amor não é perfeito. Isso acontece, por exemplo, quando a mente do homem se ama com a mesma intensidade com que ama o seu corpo — pois ela é superior ao corpo. Peca do mesmo modo, e seu amor não é perfeito, se ela se ama mais do que exige o seu ser, como no caso de se amar a si mesma, com o mesmo ardor exigido pelo amor devido a Deus — pois ela é incomparavelmente inferior a Deus. Incorre em pecado de maior malícia e maldade, se ela amar o seu corpo tanto como Deus deve ser amado.

O seu conhecimento também não é perfeito, quando ele é menor do que o objeto conhecido, se este for passível de pleno conhecimento. Se o conhecimento ultrapassar o objeto, é porque a natureza do que conhece é superior a do que é conhecida, como acontece com o conhecimento do corpo que é superior ao próprio corpo, objeto desse conhecimento. Pois o conhecimento é vida na razão de quem conhece, ao passo que o corpo não tem essa vida. Qualquer espécie de vida é maior do que qualquer tipo de corpo — não nos referimos ao corpo quanto ao volume, mas sim quanto ao valor.

Ao contrário, a mente, quando se conhece a si mesma, o seu conhecimento não excede o seu ser, porque é ela que conhece e que é conhecida. Quando a mente se conhece a si mesma, totalmente, e nada conhece que lhe seja extrínseco, o seu conhecimento equipara-se a si mesma, já que esse conhecimento não é de natureza diferente da sua própria. E quando ela se conhece assim totalmente, sem nada mais, o seu conhecimento não é superior nem inferior a seu conhecimento.

Portanto, dissemos com razão que essas três realidades: mente, conhecimento e amor, quando perfeitas, são necessariamente iguais.[12]

5. Essas reflexões atiram nossa atenção, além disso, sobre o fato (se de alguma maneira pudermos ver) que

essas realidades coexistem na alma, e aí se desenvolvem como numa espécie de involução mútua,[13] a ponto de se deixarem perceber e recensear, como substâncias, ou por assim dizer, essências. Elas não estão aí como acidentes, à maneira da cor, da figura, em um corpo ou qualquer outra qualidade ou quantidade. Tais acidentes estão limitados ao substrato onde subsistem. Pois tal cor e tal figura não podem estar em nenhum outro corpo.

Entretanto, a mente, com o amor com que se ama, pode amar outras realidades fora de si. Ela também não conhece apenas a si mesma, mas a muitas outras coisas. Por isso, o amor e o conhecimento não estão inerentes à mente como um acidente está a um sujeito. Mas aí estão como a própria mente, a título de substância. Pois, embora sejam ditos de modo relativo, reciprocamente, cada um desses elementos, em separado, não deixa de permanecer em si, sua própria substância. Estão em relação recíproca, não como a cor e o objeto colorido, aquele influindo no objeto colorido, mas não tendo substância própria. Pois se o objeto colorido é substância, a cor não é uma substância.

Seria antes, como no caso de dois amigos que são também dois homens, cada um com sua substância própria. Quando designados com a denominação de homens, isso não implica relação alguma entre eles. Somente quando são designados como amigos.

6. Assim, a mente que ama e que conhece é substância; seu conhecimento é substância; seu amor é substância. Contudo, a mente que ama o seu amor, a mente que conhece o seu conhecimento, são termos relativos entre si, tal como o são os amigos. Por outro lado, a mente ou espírito em si, de modo absoluto, não implicam relação mútua, assim como os amigos enquanto homens não implicam relações mútuas.

Acontece, porém, que amigos podem ser vistos separados uns dos outros. Ao passo que isso não pode acontecer

com a mente. E é verdade que os amigos, mesmo vivendo separados fisicamente, são inseparáveis moralmente, enquanto forem amigos. Mas entretanto pode acontecer, que um amigo comece a odiar o outro, e assim deixe de ser amigo, sem que o primeiro saiba e continue amando-o. Mas se o amor com que a mente se ama deixe de existir — ela deixa ao mesmo tempo de se amar. Do mesmo modo, se cessar o conhecimento com que a mente se conhece, a mente deixa ao mesmo tempo de se conhecer.

Assim também não há cabeça sem corpo que a sustente, o que é evidente. Ora, a cabeça e o corpo são termos relativos entre si, se bem que sejam também substâncias, sendo ambos realidades físicas. Se não houver cabeça, não haverá também corpo que sustente essa cabeça. Pode-se, porém, separar a cabeça do corpo por um corte. Entretanto, com as coisas da alma isso é impossível.

7. Há corpos que absolutamente são indivisíveis nem podem ser seccionados. Contudo, não seriam corpos se não constassem de partes. A parte está, pois, em relação com o todo, porque uma parte é parte de algum todo, e o todo é todo, por todas as suas partes. Mas a parte e o todo se são corpos, não o são somente de modo relativo, mas também de modo substancial. Será que a mente é como um todo, e o amor com que se ama e o conhecimento com que se conhece, serão como suas duas partes que em conjunto comporiam o todo? Ou seriam três as partes iguais que compõem o todo único?

Mas parte alguma abrange o todo do qual é parte. Ora, a mente, quando se conhece no seu todo, dito de outro modo, se se conhece perfeitamente, seu conhecimento abrange totalmente todo o seu ser. E quando se ama a si mesma na perfeição, ama-se no seu todo, e seu amor estende-se por toda sua totalidade.

Será, então, que acontece com essas três realidades: mente, amor e conhecimento, o mesmo que acontece com

o vinho, a água e o mel, quando se convertem em uma única bebida? Cada um dos liquidos está no todo e no entanto permanecem três coisas, pois cada gota dessa bebida contém os três. Esses liquidos não estão justapostos como estariam a água e o óleo, mas intimamente fundidos. Todos os três são substâncias e o líquido final obtido não é, de certo modo, senão uma única substância feita de três. Tal conclusão valeria para explicar a co-presença da mente, seu conhecimento e seu amor? Não, porque a água, o vinho e o mel não pertencem a uma única substância, ainda que a mistura final faça uma única substância.

Por outro lado, não percebo como a mente, o amor e o conhecimento possam deixar de ser de uma e mesma sustância, já que a mente que se ama e se conhece e a união dos três é tal que cada um só amado ou conhecido por um dos dois outros elementos. Todos os três, portanto, pertencem a uma única e mesma essência. Se fossem fundidos em uma mistura, eles não seriam três e não poderiam estar em relações recíprocas.

Se de um e mesmo bloco de ouro se fizessem três anéis semelhantes, eles, embora entrelaçados, diriam relação recíproca só por serem semelhantes. Com efeito, todo semelhante é semelhante a alguma coisa. Há ali uma tríade de anéis, mas um só ouro. Mas se forem fundidos numa só massa, cada anel fica derretido no todo da massa. Cessaria a trindade, a qual deixaria de existir. Chamar-se-ia um só bloco de ouro, mas não mais três objetos áureos, como se denominavam aqueles três anéis.[14]

CAPÍTULO 5

Na alma há unidade de substância e trindade de termos relativos[15]

8. Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permancem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e contudo estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas duas outras, ou as duas outras em cada uma delas. Portanto, todas em todas.[16]

Pois a mente encontra-se certamente em si mesma, visto que quando se fala dela, fala-se em referência a ela mesma. Contudo, sob o modo de conhecimento, de objeto conhecido ou cognoscível, ela está em relação a seu conhecimento (*notitia*).[17] E sob o modo de amor, de objeto amado ou amável, ela se refere ao amor com que se ama a si mesma. Com efeito, o amor é amado e não pode ser amado com outro amor a não ser pelo amor, ou seja, por si mesmo. Assim, cada uma dessas três realidades, tomadas singularmente, está em si mesma.

Encontram-se, entretanto, presentes umas às outras. A mente que ama está em seu amor; e o amor, no conhecimento da mente que ama; e o conhecimento na mente que conhece. E cada uma encontra-se nas outras duas, porque a mente que se conhece e se ama, está no seu amor e no seu conhecimento. E o amor da mente que se ama e se conhece, está na mente e no seu conhecimento. E o conhecimento da mente que se ama e se conhece, está na mente e no seu amor, porque ela ama-se, conhecendo-se e conhece-se, amando-se. E assim, as duas outras realidades estão em cada uma: a mente que se conhece e se ama, está no amor com seu conhecimento; e com seu amor, no conhecimento. O amor e o conhecimento estão simultaneamente na mente que se ama e se conhece.[18]

Já demonstramos acima o modo como estão todas inteiras em todas. Ou seja, sempre que a mente se ama toda e toda se conhece, e conhece todo o seu amor, ama todo o seu conhecimento. Isso ocorre quando essas três realidades são perfeitas em relação a si mesmas.[19] Assim, são elas inseparáveis umas das outras de modo admirável. E contudo, cada uma delas tomada à parte é uma substância e todas juntas são uma só substância ou essência. Ainda que mutuamente sejam ditas de modo relativo umas às outras.[20]

CAPÍTULO 6

O conhecimento das coisas em si mesmas e na Verdade eterna. A Verdade eterna, regra para o juízo sobre as coisas corporais[21]

9. A mente humana ao conhecer-se e amar-se não conhece nem ama algo de imutável. Uma coisa é o que cada indivíduo diz verbalmente, de sua alma pessoal, quando está atento ao que experimenta em seu interior; e outra coisa a definição que dá da alma humana por um conhecimento, específico ou genérico, que possua. Assim, quando alguém me fala de sua própria alma afirmando, por exemplo, que compreende ou não isto ou aquilo; ou quer ou não isto ou aquilo; eu acredito nele. Mas ao contrário, quando alguém me diz a verdade sobre a essência específica ou genérica da alma humana, eu reconheço e aprovo.

Conclui-se daí, com razão, que uma coisa é alguém ver em si o que outro poderá acreditar, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na própria verdade, o que outro também pode ver, tão bem quanto ele. O primeiro fato está sujeito às mutações dos tempos. E o outro é eterno e imutável. Pois não há de ser por ter visto pre-

viamente muitas almas com nossos olhos corporais que alcançaremos por comparação conhecimento geral ou parcial da mente humana. Mas contemplamos a verdade inviolável pela qual conseguimos definir de modo perfeito, o quanto podemos — não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme as razões eternas.

10. Daí que, também no tocante às representações das coisas corpóreas, formadas através dos sentidos e que ficam de certo modo impressas na memórias, inclusive de coisas nunca vistas por nós, formadas pela fantasia, acontece que tais representações imaginárias (que por acaso podem corresponder à realidade) — será ainda conforme essas regras inseridas de modo imutável em nossas mentes, que pronunciaremos sobre elas um julgamento de aprovação ou desaprovação, caso nosso juízo seja reto, ao aprová-las ou desaprová-las. Assim acontece quando recordo as muralhas de Cartago, que tive oportunidade de contemplar, e imagino as de Alexandria que jamais vi. Ao combinar as imagens, faço a escolha, baseado na razão ao preferir umas formas imaginárias a outras. Acima dessas imagens reside e se impõe um juízo conforme a verdade. Mantem-se ele em sua própria esfera, sempre firme, conforme princípios incorruptíveis. E mesmo se o dito juízo possa ficar encoberto por nuvens de imagens corpóreas, nunca, porém, se obscurece e se equivoca.

11. Importa saber se, situado no meio ou debaixo dessas nuvens, eu estarei como que excluído da visão do céu sereno, ou se, como costuma acontecer nos píncaros dos montes, estando entre ambas as zonas, gozando do ar livre, poderei contemplar acima a luz puríssima do alto e a nossos pés as densas e escuras nuvens.

Com efeito, por que razão sinto-me abrasado de amor fraterno, quando ouço dizer que alguém sofreu duros tormentos pela beleza e a solidez de sua fé? Se me

apontarem esse mártir, procuro acercar-me dele, dar-me a conhecer, com ele travar amizade. E se me for dado ocasião, aproximo-me dele, dirijo-lhe a palavra, converso com ele, expresso-lhe meu afeto com as palavras que me vêm à língua. Desejo que ele tenha os mesmos sentimentos para comigo e quero que os expresse; envio-lhe um abraço espiritual inspirado pela fé no que me disseram dele, por não ter tido possibilidade de investigar tão depressa e escutar profundamente o seu interior. Sinto, pois, por esse homem, fiel e forte, um amor casto e fraterno.

Mas se no decurso de nossa conversa ele me confessa ou sem querer manifesta de algum modo que acredita em coisas indignas a respeito de Deus, e até ambiciona alguma vantagem monetária com seu gesto e, para alcançá-la tolerou aqueles tormentos; ou ainda que foi estimulado pelo desejo da recompensa prometida, ou pela ambição do elogio dos homens — logo aquele amor que sentia por ele ofende-se e é como retirado. Retirado desse homem indigno, meu amor não se retira, porém, daquela imagem (*forma)*, que mo fez amável pela crença em sua sinceridade. A não ser que eu continue amando-o para que seja tal como o imaginei, visto que ainda não o é. Ora, naquele homem nada se mudou, mas pode vir a mudar-se, para se tornar como eu julgei que ele já fosse. Na minha mente, porém, mudou-se a estima, pois antes se revelava uma coisa e agora, outra. Mas é um mesmo amor que passou da complacência à benevolência. E essa mudança de direção é devida à imutável e transcendente Justiça.[22] E o ideal *(forma)* mesmo da verdade estável e sólida que me fazia gozar desse indivíduo, quando o presumia bom, me faz agora desejar aconselhá-lo para que se torne bom. Essa forma de verdade imutável e permanente banha com sua imperturbável eternidade e com a mesma luz racional incorruptível e puríssima, tanto o meu próprio olhar da

mente como aquela representação imaginária que me forjara do homem que vira e que agora contemplo sob a luz do alto.

O mesmo acontece quando evoco em mim, por exemplo, um belo e artístico arco, simetricamente frisado que vi em Cartago. Esse objeto material, chegado à minha mente através do olhos e armazenado na memória leva-me a ter dele uma representação imaginária. Mas com o olhar da mente contemplo outro modelo, conforme o qual aquela obra me agrada; e caso não me agradasse, poderia até corrigi-la. Assim, até das coisas materiais emitimos um juízo sobre essas formas, comparando-as àquela *forma* da eterna verdade e que intuímos com o olhar de nossa mente.

Bem diferente é a maneira de nos figurar em espírito as imagens dos corpos. Ou vemos os corpos por meio dos sentidos corporais ou os recordamos, quando ausentes, como gravados na memória, ou ainda os imaginamos pela semelhança a coisas conhecidas, tais como as construiríamos, se o pudessémos ou quiséssemos. Mas bem outra coisa é perceber pela pura intuição as razões e as leis, inefavelmente belas dessas imagens, pois são elas superiores ao olhar da mente.

CAPÍTULO 7

O verbo interior gerado pela Verdade eterna

12. Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente *a forma* que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão.[23] Graças a ela, nós temos em nós conhecimento

verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo[24] por nós gerado em uma dicção interior. E esse verbo não se afasta de nós ao nascer. Quando falamos aos outros, como o verbo permanece imanente em nós, utilizando-nos do serviço da voz ou de algum sinal corporal, para que ele passe para a alma do ouvinte por certa recordação sensível — alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração.

CAPÍTULO 8

A concupiscência e a caridade

13. Ora, esse verbo é concebido por amor.[25] Pelo amor das criaturas, ou do Criador, ou seja, da natureza mutável ou da verdade imutável. Portanto, é concebido ou pela concupiscência ou pela caridade. Não se quer dizer, por aí, que a criatura não deva ser amada. Apenas que se esse amor for dirigido ao Criador não será concupiscência, mas caridade. Haverá concupiscência ao se amar a criatura pela criatura. Nesse caso não aproveitará em nada ao que dela fizer uso, pois a criatura antes corrompe a quem dela goza.[26]

Como qualquer criatura nos é igual ou inferior, haveremos de nos utilizar da que é inferior para ir até Deus. E da que é igual haveremos de gozar em Deus. Assim como não te deves comprazer de ti em ti mesmo, mas naquele que te criou, também nele deves gozar daquele a quem amas como a ti mesmo. Gozemos, pois, de nós e dos irmãos,

mas no Senhor, e não ousemos nos desprender dele para voltarmos a nós mesmos e como nos deixar arrastar para as coisas terrenas.

Quanto ao verbo, ao nascer, a idéia agrada e inclina-nos ou para o pecado ou para a boa ação. Portanto, há um amor de permeio que é como o laço de união entre o verbo e a mente que o gera e incorpora-se a eles, como um terceiro elemento, em amplexo incopóreo, sem confusão alguma.[27]

CAPÍTULO 9

A concepção e o nascimento do verbo e do amor

14. A concepção e o nascimento do verbo identificam-se, quando a vontade repousa-se no conhecimento, como acontece com as coisas espirituais. Por exemplo, quem conhece e ama com perfeição a justiça já é justo, antes mesmo de ter de traduzir esse ideal de justiça em algum ato exterior.[28] Ao contrário, no amor das coisas carnais e temporais acontece como na geração dos animais: uma coisa é a concepção do verbo e outra o seu nascimento. Nesse caso, o que foi concebido pela concupiscência só nasce ao ser possuído o desejado. Pois não basta à avareza conhecer e amar as riquezas se não as possuir; nem conhecer e amar os prazeres da mesa e da cama, se não os desfrutar de fato; nem conhecer e amar as honras e o poder, se não os conseguir. E acontece que mesmo tendo conseguido tudo isso não lhe traz satisfação. Pois está dito: *Aquele que bebe dessa água, terá sede novamente* (Jo 4,13). O mesmo diz a passagem do salmo: *Eis que o ímpio concebeu a iniqüidade e está grávido de malícia, e dá à luz a fraude* (Sl 7,15). Diz o salmista: "engravidar de maldade ou de trabalhos", quando se concebe o que não basta

conhecer e querer. O espírito nesse caso inflama-se e adoece pela falta do cobiçado, até alcançá-lo; ou de certo modo até dá-lo à luz. Daí, o expressar-se com elegância os latinos ao dizerem: *parta, reperta* e *comperta* (coisas que são geradas, encontradas e descobertas), termos esses que ao ouvido parecem derivados de partum. Com efeito, a *concupiscência, tendo concebido, dá à luz o pecado* (Tg 1,15). Daí o clamor do Senhor: *Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e eu vos darei descanso* (Mt 11,28). E em outro lugar: *Ai daquelas que estiverem grávidas e estiverem amamentando naqueles dias* (Mt 24,19). E como todas as boas ações e os pecados relacionam-se com o parto do verbo, diz ainda: *Pois por tuas palavras serás justificado e por tuas palavras serás condenado* (Mt 12,37), querendo dar a entender por "palavras" não só a palavra que sai dos lábios, mas também a invisível, a do pensamento e do coração.

CAPÍTULO 10

O verbo e o conhecimento amado

15. Pergunta-se, agora com razão, se tudo é verbo ou somente o conhecimento amado. Pois conhecemos até aquilo que odiamos. Mas o que nos desagrada não se pode dizer que tenha sido concebido e nascido na alma. Portanto, nem tudo o que nos toca, de alguma maneira, é concebido. Há algumas coisas que são simplesmente conhecidas, e como tais não chegam a ser verbo. Isso acontece com aquelas das quais falamos há pouco.

Uma coisa são as palavras articuladas em sílabas, ocupando certo espaço de tempo, seja as pronunciadas em alta voz, seja as que foram apenas pensadas; e outra coisa é a palavra ou o verbo impresso na alma. Dito de outro

modo, o verbo é conhecido enquanto a memória pode expressá-lo e defini-lo, embora seja algo que não nos agrade. Mas outra coisa ainda é o verbo que a mente concebe quando lhe agrada. Possui esse sentido a sentença do Apóstolo: *E ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor, a não se no Espírito Santo* (1Cor 12,3). Entretanto, é com outra noção de verbo que se expressam aqueles aos quais o Senhor se referiu: *Nem todo aquele que me diz: Senhor, Senhor, entrará no Reino dos céus* (Mt 7,21).

Contudo, quando com razão, certas coisas nos desagradam e reprovamos aquilo que odiamos, considera-se certa a reprovação e isso nos agrada. Há aí um verbo. Pois o conhecimento dos vícios não é o que nos desagrada, mas sim os vícios em si. Agrada-me, por exemplo, conhecer e saber definir o que seja a intemperança, e isso é o verbo desse vício. Existem na arte defeitos notórios e com razão se aprova seu conhecimento; quando um conhecedor distingue a presença ou a falta de uma qualidade, como também distingue a afirmação da negação, o ser do não-ser. Mas o fato de alguma coisa estar privada de uma qualidade ou ter um defeito é de si condenável. Definir a intemperança, dizer seu verbo pertence à moral. E ser intemperante é o próprio vício, condenado pela moral. Assim também, conhecer e definir o que seja um solecismo pertence à arte oratória. Cometê-lo é um vício por ela condenado.

O verbo que agora queremos discernir e insinuar, é pois o conhecimento unido ao amor. Eis porque, quando a mente se conhece e se ama, seu verbo junta-se a ela com amor. E visto que ela ama seu conhecimento e conhece seu amor, o verbo está no amor e o amor no verbo. Um e outro naquele que ama e se diz.[29]

CAPÍTULO 11

Igualdade do verbo gerado e a mente

16. Todo conhecimento conforme à idéia é semelhante ao objeto que ela conhece. Existe, além disso, outro conhecimento, no ponto de vista de certa privação, relativamente a essa idéia. É quando expressamos nossa reprovação a esse estado privativo. E essa reprovação do que falta é um elogio à idéia, pelo fato de ela ser aprovada.

Portanto, a alma tem em si alguma semelhança com a idéia que ela conhece, seja quando ela lhe agrada, seja quando, devido à privação, ela lhe desagrada.

Assim, o quanto conhecemos a Deus, tornamo-nos semelhantes a ele; não, porém, com semelhança equivalente à igualdade, pois não o conhecemos o quanto ele se conhece a si mesmo.

Quando conhecemos os corpos mediante os sentidos corporais, forma-se em nossa alma certa semelhança a esses corpos.[30] É a sua imagem presente na memória. De modo algum são os corpos que estão em nossa alma quando neles pensamos. Apenas suas semelhanças. Portanto, se aprovamos estas semelhanças como se fossem os corpos, nós erramos. Pois o erro consiste em tomar uma coisa por outra. E contudo a imagem do corpo presente na alma é superior à forma corpórea, porquanto pertence a uma natureza mais nobre, isso por estar numa substância viva como é a alma.

Quando conhecemos a Deus, embora nos tornemos melhores do que éramos antes de o conhecer, principalmente se esse conhecimento nos é agradável e provoca o amor que lhe é devido, é um verbo, e torna-se uma semelhança de Deus. Entretanto, é uma semelhança inferior a Deus, porque está numa natureza inferior a Deus, pois a alma é criatura e Deus, Criador.

Do exposto se conclui que: quando a alma se conhece e aprova o conhecimento que tem de si mesma, esse conhecimento que é seu verbo, lhe é perfeitamente igual e adequado, e isso a cada instante. Pois ela não é de uma natureza inferior, como o corpo, nem superior, como Deus. E como o conhecimento assemelha-se ao que ela conhece, essa semelhança é adequada e perfeita, igual à própria mente que conhece e é conhecida. Esse conhecimento é ao mesmo tempo sua imagem e seu verbo, visto que ao se expressar iguala-se a ela pelo conhecimento. O conhecimento gerado é igual à mente que gera.[31]

CAPÍTULO 12

O conhecimento, não o amor, é prole da mente. A mente, com seu conhecimento amado, é imagem da Trindade

17. O que é pois o amor? Não será a imagem? O não-gerado? Por que gera a mente o seu conhecimento, quando se conhece, e não gera o seu amor, quando se ama? Pois se é causa de seu conhecimento, por ser cognoscível, dever ser também causa de seu amor, por ser amável.

É bem difícil dizer por que a mente não gera a ambos. Igualmente, a respeito da excelsa Trindade, Deus Criador todo-poderoso, a cuja imagem o homem foi criado, a mesma questão costuma preocupar as pessoas às quais a verdade de Deus convida à fé através da linguagem humana. Por qual razão não se crê e não se compreende que o Espírito Santo tenha sido gerado por Deus e possa também chamar-se Filho?[32]

Tentamos investigar agora esse problema na mente humana e assim, de uma imagem inferior a Deus, com a qual a nossa natureza está mais familiarizada, possa ela como que interrogada, dar uma resposta. Dirigiremos

depois a força de nossa mente — já mais exercitada —[33], da criatura iluminada, à Luz imutável. Se todavia a Verdade mesma nos persuadir que o Espírito Santo é amor como o Verbo de Deus é Filho — do que cristão algum duvida.

Voltemos, portanto, àquela imagem criada, ou seja, à investigação e consideração da alma racional acerca desse assunto. Na alma, com efeito, o conhecimento de certas realidades que antes não eram conhecidas e o amor de outras que antes não eram amadas, produzem-se no tempo e facilitam-nos a descobrir mais distintamente o que devemos dizer — pois a linguagem, que também ela se desenvolve no tempo —, explica melhor as realidades que se encerram na ordem do tempo.[34]

18. Primeiramente, é evidente que possa acontecer a existência de algo congnoscível, ou seja, de algo que possa ser conhecido e que, contudo, ainda seja ignorado. Mas não se dá o caso contrário, de se conhecer algo que seja incognoscível. Devemos deduzir sem reservas que todas as coisas que conhecemos geram ao mesmo tempo em nós o seu conhecimento. Pois todo conhecimento é gerado por ambos: pelo cognocente e pelo objeto conhecido.[35] Então, quando a mente conhece-se a si mesma ela sozinha gera o seu conhecimento, pois é ao mesmo tempo ela que conhece e é conhecida. Antes de se ter conhecido, ela já era cognocível para si mesma. O conhecimento de si mesma, porém, não existia antes de ela se conhecer. Portanto, ao se conhecer ela gera o conhecimento de si, igual a si mesma, pois não se conhece menos do que é e o seu conhecimento não se refere à essência de outro ser, pois não somente é ela o sujeito do conhecimento, como também é o objeto desse mesmo conhecimento, o que já dissemos acima.

O que dizer então do seu amor? Por que não havemos de pensar igualmente que, quando a mente se ama, ela gera também o seu amor? Não há dúvida de que o amor de

si mesma já lhe era potencial antes de se amar, pois pôde amar-se a si mesma. Assim também ela era cognoscível a si mesma antes de se conhecer, pois esse conhecimento lhe era potencial. Se não fosse cognocível a si mesma nunca ela poderia ter tido tal conhecimento, assim como nunca teria possibilidade de se amar, se não pudesse amar-se a si mesma. Por que então não dizer que ao se amar gera seu amor, como se diz que ao se conhecer gera o seu conhecimento?

Não será talvez para manifestar claramente que do princípio do amor é de onde procede? Pois procede da própria mente que é amável a si mesma, antes de se amar e assim é princípio do próprio amor com que se ama. Mas não é certo dizer-se que a mente gera seu amor como ela gera o conhecimento com que se conhece. Porque é pelo conhecimento que ela descobre — o que é chamado "parto" —, e o manifesta. Descoberta essa que é muitas vezes precedida de uma busca que não se aquieta senão em seu termo. Pois a busca é desejo de descobrir, ou o que vem a ser a mesma coisa, de encontrar. Ora, o que se acha é como dado à luz — é pois, como algo semelhante a uma filiação. E onde isso se verifica a não ser no conhecimento? Aí com efeito o que se forma é como uma expressão. Pois também se as coisas descobertas pela busca já existiam, o conhecimento, porém, não existia. Conhecimento, que consideramos como o nascimento de um filho.[36]

Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão de tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero.

Pode-se, porém, já chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar e se o objeto da busca diz

respeito ao conhecimento todo aquele que procura quer conhecer. E quando se quer com ardor e com insistência, chama-se a isso aplicação (*studium*); vocábulo esse que se costuma usar ao se falar do ardor em adquirir ou compreender qualquer espécie de ciência.[37]

Há pois um desejo que precede o que a mente vai parir. Porque esse desejo procura e encontra o que desejamos conhecer. Nasce então essa prole que é o mesmo conhecimento. Por conseguinte, o desejo que concebe e dá a luz o conhecimento não pode, a se falar com propriedade, ser qualificado de algo concebido e gerado. E esse mesmo desejo que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecimento quando obtém e estreita a si essa prole na qual se compraz, isto é, no conhecimento, e o une ao princípio que o gerou.[38]

Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente; seu conhecimento, que é a sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor. Esses três formam uma única unidade e são de uma mesma substância. A prole, ou seja, o conhecimento não é inferior à mente, se esta se conhece na medida de todo o seu ser. O amor também não é inferior, se a mente se ama a si mesma na proporção em que se conhece e existe.[39]

LIVRO X

Demonstração da existência, na mente do homem, de outra trindade, mais evidente:
— memória, inteligência e vontade.

CAPÍTULO 1

O desejo de saber não é amor ao conhecimento

1. Para desenredar agora esses assuntos e torná-los mais claros é necessário aplicação mais diligente.[1] Primeiramente, como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, é preciso investigar com muita atenção como qualificar o objeto do amor dos que se dedicam ao estudo, ou seja, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam adquirir conhecimentos.[2]

Naquelas buscas, às quais não se aplica usualmente o termo estudo, soem existir amores baseados no que se ouve dizer. Assim acontece quando o espírito se inflama pelo desejo de ver e gozar de certas coisas, levado pela fama da beleza delas. Isso é porque ele já tem um conhecimento geral das belezas corporais, pelo fato de as ter visto bem numerosas. Então no interior nasce o beneplácito e exteriormente o desejo. Ao acontecer isso, o amor não é excitado por algo completamente desconhecido, visto que já conhece algumas coisas do mesmo gênero. Quando, porém, amamos uma pessoa boa cujo rosto nem mesmo vimos, amamos pela fama de suas virtudes, as quais conhecemos na própria verdade.

Contudo, para a aquisição de conhecimentos doutrinários a maior parte das vezes somos estimulados pela

autoridade daqueles que os louvam e exaltam. Entretanto, se não tivéssemos impressa, ainda que levemente na alma, certa noção de tal ou tal doutrina, não seríamos excitados pelo desejo de aprendê-la. Por exemplo, quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se trata da arte de bem falar?

Algumas outras vezes acontece que admiramos a finalidade desses conhecimentos por ouvir falar ou pela experiência vivida por outros, e daí nos entusiasmamos para aprender e assim podermos nós mesmos chegar até eles. É como se disséssemos a um analfabeto que existe uma arte que permite, até a maior distância, enviar palavras escritas em silêncio, que o destinatário poderá entender, não com os ouvidos, mas com os olhos, e que ele poderá comprovar o fato como verdadeiro. Se desejar averiguar como isso é possível, não se aplicará esse analfabeto com toda diligência a esse objetivo do qual já possui algum conhecimento? Eis como se inflamam as ânsias dos aprendizes. Pois, o que se ignora totalmente não se pode amar, de forma alguma.[3]

2. A mesma coisa acontece quando alguém percebe um sinal desconhecido, como o som de uma palavra cujo significado ignora. Ele desejará saber o que seja aquilo, isto é, aquele som convencionado para designar tal coisa. Por exemplo, ao ouvir o termo "temetum", se não sabe, pergunta o que significa.[4] Mas já deve saber pelo menos que é um sinal, ou seja, não uma vaga emissão de voz sem sentido , mas que deve significar algo. Aliás esse vocábulo trissílabo já lhe era em parte conhecido, quando através dos ouvidos, esse som articulado imprimiu-se em sua alma. O que mais será preciso, para que melhor o conheça, visto que já lhe são conhecidas todas as letras e os seus intevalos de som? O que falta, visto que já tomou conhecimento de que é um sinal e portanto exitou nele o desejo de saber o seu significado?

Portanto, quanto mais se conhece um sinal, sem nunca o conhecer perfeitamente, mais o espírito deseja saber o que ainda lhe falta conhecer. Se, pois, conhecesse somente o som e não soubesse que era indicativo de alguma coisa mais, nada perguntaria, sentido-se satisfeito, quando possível, com a realidade sensível percebida. Mas como já sabe que não é apenas um som, mas um sinal, o espírito quer vivamente conhecê-lo. Não se conhece perfeitamente sinal algum se não se sabe de que coisa ele é sinal.

E aquele que pergunta com manifesto interesse e insiste, cheio de desejo, pode-se dizer que não tenha amor? Ora, o que ama ele? Certamente, só pode amar algo que conheça. Não ama as três sílabas que já conhece. Poderá acontecer que as ame, por saber que significam algo para ele. Mas não se trata disso agora, pois não é isso o que se está procurando. Para aquele sujeito que procura saber, estamos investigando o que ele ama, já que com toda certeza ainda não conhece. E precisamente isso causa-nos admiração, pois sabemos com certeza que somente se pode amar o que se conhece.

Portanto, por que ama? Não será porque conhece e intui nas razões dos seres qual seja a beleza de um saber, no qual se encerram as noções de todos os sinais? E qual seja a vantagem desse saber, o qual torna possível a comunicação mútua das idéias na sociedade humana e impede desse modo que a vida em sociedade não seja prejudicada pela solidão, como o seria se faltasse a comunicação de pensamentos mediante a linguagem? É pois a beleza e a utilidade desse ideal (*speciem*) que a alma percebe, conhece e ama. E é esse ideal que se esforça por aperfeiçoar em si, o quanto possível, todo aquele que investiga o significado das palavras que ignora.

Uma coisa é contemplar essa beleza na luz da verdade,[5] outra coisa é desejá-la, para realizá-la em suas faculdades. Assim percebe-se na luz da verdade quão

importante e quão bom é compreender e falar as línguas de todos os povos, a nenhuma ouvir como estrangeiro, e por ninguém ser assim considerado. E percebido pelo pensamento, a beleza desse conhecimento, é amado algo que é conhecido. E esse conhecimento é contemplado de tal modo que inflama os desejos dos que se dedicam a esse estudo. São levados pelo ideal e a ele se apegam com todo entusiasmo. Chegam a dominar na prática o que aprendem na teoria. Assim aquele que se aproxima de sua posse, com ardor, pela esperança, inflama-se de amor por ele.[6] Há uma dedicação maior àqueles conhecimentos dos quais não se considera impossível a aquisição. Pois aquele que não se alimentar de esperança de alcançar o que se propõe, ou amará frouxamente, ou nem mesmo amará, embora perceba sua beleza.

Por isso, como para quase todos os homens não há esperança de se aprender todos os idiomas, cada um se empenha ao máximo no estudo da língua de seu país, para a conhecer. E mesmo quando alguém não se sente capaz de nela se expressar com perfeição, ninguém será tão indiferente em relação a esse conhecimento que, ao ouvir um termo desconhecido, não deseje sabe o seu significado e caso possa, investiga e aprende. Ora, essa pesquisa expressa um desejo de aprender, o que parece demonstrar o amor por algo desconhecido, mas na realidade tal coisa é apenas uma aparência.

Com efeito, um ideal (*speciem*) atrai a alma — ideal que ela conhece, ao qual aplica seu pensamento. E é a luz desse ideal que ela descobre o valor do entendimento entre os espíritos, pela compreensão de palavras ouvidas e pronunciadas. Esse ideal estimula o pesquisador ao estudo do que ignora, e ele ama e intui esse ideal ao qual tende com seu esforço.

Por exemplo, se dissermos a quem busca: "O que é *temetum*? O que te importa saber o seu significado?" (Esse

foi o exemplo dado anteriormente). Ele respoderá: "Para entender esse termo quando o ouvir ou ao lê-lo, e não deixar de perceber o que o escritor quis expressar". Haverá alguém que lhe replique: "Não queiras compreender o que ouves, nem conhecer o que lês?"

Pois a quase todos os homens de discernimento, é evidente a beleza da cultura, da qual se servem para o intercâmbio de seus pensamentos, por meio de palavras significativas.[7] É por causa dessa beleza percebida e devido a essa realidade amada por ser conhecida, que é investigado com diligênicia o significado de palavras desconhecidas. Assim, quando aquele homem ouvir e souber que "temetum" era usado pelos antigos como sinônimo de "vinum" (vinho), vocábulo aquele arcaico e já caído em desuso, considerará como podendo ser necessário esse conhecimento, na perspectiva de encontrá-lo em livros antigos. Contudo, se considerar inúteis tais livros, chegará à conclusão de que não vale a pena memorizar aquele termo, ao perceber que esse conhecimento não se enquadra no tipo de saber que sua mente intui e ama, uma vez conhecido.

3. Por isso, todo aquele que se dedica ao estudo, ou seja, todo espírito que deseja saber o que ignora, ama não o que desconhece, mas aquilo que sabe, e em vista desse conhecimento deseja saber o que ainda não sabe. E se for alguém tão curioso que é atraído não por motivo conhecido, mas somente pelo desejo de saber o desconhecido, esse tal deve ser distinguido do rol dos verdadeiros estudiosos, pois é apenas um curioso.[8] Pois ele não ama o desconhecido, por isso diríamos melhor: "Odeia o desconhecido". Isso porque ao querer ter conhecimento de tudo manifesta seu desejo de que não exista o desconhecido.

Mas se alguém nos apresentar outra questão de teor mais difícil, asseverando que é tão impossível odiar o que

não se sabe, como amar o que ignora, não vamos nos opor a essa verdade. Mas que se entenda que não é a mesma coisa se dizer: "Ama saber o desconhecido", e: "Ama o desconhecido". A primeira afirmação pode acontecer, mas não pode se dar que alguém ame o desconhecido. Naquela primeira sentença está incluíndo de propósito o verbo "saber", pois o que ama saber o desconhecido não ama o desconhecido como tal, mas ama o próprio saber. Sem esse saber, ninguém poderia dizer com certeza que sabe ou não sabe. Deve saber o que seja saber, não somente o que diz: "Sei" e diz a verdade, mas também aquele que diz: "Não sei", e o afirma com certeza e na verdade, e sabe que diz a verdade, e sabe o que seja saber. Mostra que sabe a diferença entre o que não sabe e o que sabe, quando, intuindo a si mesmo com sinceridade, diz: "Não sei". Pois, ao afirmar que diz a verdade, como o saberia se ignorasse o que seja saber?

CAPÍTULO 2

Ninguém ama o desconhecido

4. Portanto, nenhum homem estudioso e nenhum curioso ama o desconhecido, ainda que persista num grande desejo de saber o que não sabe. Pois tem um conhecimento genérico do que ama, entretanto deseja ainda conhecê-lo melhor, ou em algum aspecto particular ou nas coisas singulares não conhecidas, mas de que talvez tenha ouvido falar. Nesse caso, fantasia no espírito uma forma imaginária capaz de despertá-lo para o amor desse desconhecimento. E como poderá imaginar, senão baseando-se em algum pormenor já conhecido? Se perceber que o objeto louvado por outras pessoas não corresponde à forma imaginada em seu espírito, e que já se tornou familiar

a seu pensamento, talvez não mais o amará. E caso o ame começará a amá-lo na forma em que antes imaginara. Pois, um pouco antes, era bem diferente aquilo que amava e que havia imaginado em seu espírito. Mas se o considera semelhante à forma apregoada e assim possa deveras dizer: "Já te amava", nem mesmo nesse caso o amava como desconhecido, pois o conhecera naquela imagem.

Outras vezes vemos alguma coisa na beleza da razão eterna e aí a amamos, reproduzida na figura de algo temporal.[9] Nela *cremos* e a *amamos apoiados* na opinião de conhecedores que a elogiam. Portanto, não estamos amando o desconhecido, conforme já dissertamos suficientemente, acima.

Outras vezes ainda amamos algo conhecido que nos impele ao conhecimento de alguma outra coisa desconhecida. Mas não nos apoiamos *no* amor do objeto desconhecido, mas sim no daquele que é conhecido, ao qual sabemos que se relaciona, a fim de conhecermos aquilo que procuramos, ainda desconhecido, conforme já falei um pouco antes, a respeito daquele termo ("temetum"), ignorado por alguém.

Finalmente, ama-se o próprio saber, o saber que não passa despercebido a nenhuma pessoa que sabe o que é saber. Por esse motivo, parecem amar o desconhecido os que desejam saber o que desconhecem. Mas devido ao seu desejo ardente de investigar, não se pode dizer que já não os animava o amor.

Creio ter persuadido aos que procuram com diligência a verdade, que não acontece de outro modo, ou seja, que não se ama o que é absolutamente desconhecido. Mas como os exemplos aduzidos se referem aos que desejam conhecer algo exterior a eles, vejamos agora, se surge algo diferente quando a alma anseia por conhecer-se a si mesma.[10]

CAPÍTULO 3

Como se ama a alma, se é desconhecida a si mesma?

5. O que, pois, ama a alma, quando com afinco procura-se a si mesma para se conhecer, sendo-lhe ela desconhecida?[11] Posto que não há dúvida que a alma procura-se a si mesma para se conhecer e inflama-se com esse desejo. De fato ama, mas o que ama? A si mesma? Mas enquanto não se conhece, como pode amar o que não conhece? Será a fama que apregoou a sua beleza, como acontece com belezas ausentes?

Talvez não se ame a si mesma, mas ame a imagem que faz de si, bem diferente da realidade. Ou será que a alma faz de si uma imagem fiel e, amando essa ficção, ama-se antes de se conhecer, pois baseando-se nelas faz sua própria imagem e assim já se conhece mediante uma imagem genérica?

Mas como poderá conhecer outras almas, se não conhece a si mesma, nada podendo ser mais presente a si mesma do que a própria alma? E se caso acontece o mesmo que com os olhos do corpo, os quais conhecem melhor os olhos alheios do que os próprios, então que ela não procure o que nunca irá encontrar. Com efeito, não se vêem os próprios olhos senão por meio de espelho. Não se pense, entretanto, ser possível contemplar o incorpóreo servindo-se de espelho, pois não é possível a alma contemplar-se em espelho.

Será que ela percebe na razão da verdade eterna como é belo conhecer-se a si mesma e assim ama o que contempla e esforça-se para que nela isso seja uma realidade? Pois, embora não se conheça a si mesma, contudo chega a conhecer a excelência de conhecer-se. E é, sem dúvida, coisa admirável não se conhecer ainda, mas conhecer a beleza de se conhecer!

Acaso divisa ela um fim sublime, ou seja, a sua própria segurança e felicidade, mediante certa secreta memória,[12] que não a abandona em seu caminhar por regiões longínquas, e julga não poder chegar a esse fim a não ser que se conheça? Nessa hipótese, ama aquilo e busca isto, ou seja, ama o que lhe é conhecido e busca o ignorado, isto é a sua alma. Mas por que a lembrança de sua felicidade pôde perdurar na alma e a lembrança de si mesma não a pôde, a ponto de conhecer o que deseja alcançar e não conhecer tão bem a si mesma? Será por que, quando ama conhecer-se, pois não se conhece a si mesma? Será por que, quando ama conhecer-se não se conhece a si mesma, pois ainda se ignora, porém ama conhecer e amargamemente suporta em si esta falta de ciência pela qual quer chegar a compreender tudo? Sabe pois o que seja conhecer e, amando o conhecer, deseja também conhecer-se.

Como, porém, conhece o seu conhecer, se não se conhece a si mesma? Com efeito, sabe que conhece outras coisas, embora não se conheça a si mesma. Portanto, é em si que ela sabe o que é conhecer. De que modo, porém, sabe o que seja conhecer, quem não se conhece? Pois não conhece outra alma capaz de conhecer, mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma. Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a alma que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhecer-se, pois, procurando-se, e ignora-se ao se procurar para se conhecer.[13]

CAPÍTULO 4

É total o autoconhecimento da alma

6. Portanto, o que diremos? Que a alma conhece-se parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: “sabe a totalidade do que é”, mas: “o que sabe, é a alma toda que sabe”. Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda, é a alma toda que se sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda. Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. E o que lhe é mais conhecido do que saber que vive? Não pode ser alma e não viver, quando ainda possui algo a mais, que é a inteligência. As almas dos animais também vivem, mas não raciocinam com a inteligência. Assim como a alma é alma toda inteira, assim a alma toda inteira vive. Sabe que tem vida. Portanto, conhece-se totalmente.

Finalmente, quando a alma procura conhecer-se, já sabe que é alma; caso contrário, ignoraria se se procura a si mesma e correria o risco de procurar uma coisa por outra. Haveria a possibilidade de que ela não fosse alma e assim, ao procurar conhecer-se, não procurasse a si mesma? Ora, a alma, ao investigar o que seja a alma, fica sabendo ao mesmo tempo que se procura e por isso fica conhecendo que ela mesma é alma. Se, pois, sabe em si mesma que é alma, e é alma inteira, conclui-se que se conhece totalmente.

Suponhamos, porém, que a alma não sabe que é alma, quando se procura a si mesma, e sabe somente que se procura. Seria possível que procurasse uma coisa por outra, caso ignorasse que é alma. Mas para que isso não aconteça, deve saber sem nenhuma dúvida o que procura. E se sabe o que procura e procura a si mesma, então conhece a si mesma. Por que então ainda se busca a si mesma? Será porque conhece-se parcialmente e parcialmente se busca? Nesse caso buscaria só uma parte de si

mesma, não a si mesma. Mas quando dizemos "a si mesma", queremos dizer a alma toda. Além disso, como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe qual é a sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento. Tal como costumamos buscar, para que seja lembrado, algo que penetrou na mente, mas não se esvaneceu de todo da memória. Quando vier essa lembrança à memória, poderá logo ser reconhecida como sendo o que era procurado.

Mas como é possível que a alma recorde a alma, como se fôra possível à alma não estar na alma? Acrescentemos ainda, se depois de encontrada uma parte, que a alma não se busque em sua totalidade? Contudo, é toda inteira que ela se busca. Pois está toda presente a si mesma. Há, porém, ainda algo que não esteja pois que resta alguma coisa para averiguar? Com efeito, aquele que procura é porque falta ainda algo a buscar. Mas não é o sujeito que busca o que lhe falta. Ao se procurar toda, nada lhe falta dela mesma. Ou então, caso não se busque toda inteira, a parte encontrada procura a parte não encontrada e assim a alma não se procura, porque nenhuma parte sua se toma como objeto de procura. A parte encontrada não se busca a si mesma e a parte não encontrada ainda também não se procura, pois é objeto de busca da parte já encontrada.[14] Portanto, pelo fato de a alma toda não se procurar e tampouco nenhuma de suas partes também se procurar, conclui-se que a alma não se procura a si mesma de forma alguma.[15]

CAPÍTULO 5

O preceito do conhecimento próprio. Origem dos erros a respeito do autoconhecimento

7. Por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma? Conforme creio, é para ela se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja,

para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita e acima das coisas às quais dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir.[16] Muitas vezes, devido à concupiscência desregrada, a alma age como que esquecida de si mesma.

Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus, com o auxílio de Deus, mas ser o que ele é por si própria, afastando-se dele e resvalando. Firma-se cada vez menos, porque se ilude, pensando subir cada vez mais alto. Não se basta a si mesma, e nem lhe basta bem algum, ao se afastar daquele que unicamente se basta. Por isso devido à sua pobreza e às dificuldades sem conta, entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimentos do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver com muito cuidado, perde a tranqüilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma.[17] (Só se preocupa com o que pode perder, não consigo mesma).

Assim são coisas diferentes: não se conhecer (*non se*) e: Não pensar em si mesma *(non se)*.[18]

Com efeito, não dizemos que um homem conhecedor de muitas ciências não ignore a gramática, quando nela não pensa, por estar mais preocupado com a medicina. Pois uma coisa é não se conhecer e outra não pensar em si mesma. É tanta a força do amor, que as coisas em que a mente pensou longamente com amor e a elas aderiu com o visco do apego com amor, ela as leva dentro de si mesma, mesmo quando delas se distancia, de certo modo, para pensar-se em si mesma. E porque são corpos que amou extrinsecamente pelos sentidos coporais e se apegou a

eles por uma duradoura familiaridade, e por não ter possibilidade de os interiorizar numa como região de natureza incorpórea, enreda-se nessas imagens. E formadas que foram em si mesma, de si mesma, delas se apossa. A mente comunica-lhes algo como de sua própria substância. Conserva contudo o poder com o qual emite livremente um juízo sobre a beleza dessas imagens. Esse poder é propriamente a mente, ou seja, a inteligência racional à qual permanece como princípio de julgamento.[19]

Sabemos que nos são comuns com os animais aquelas partes da alma que são enformadas pela semelhança corporal.

CAPÍTULO 6

Juízo errôneo da alma sobre si mesma

8. Incorre em erro a alma quando se identifica tanto a essas imagens, levada por tal amor, que vem a considerar-se da mesma natureza que elas. Assim de certo modo assimila-se a elas, não pela existência real, mas pelo pensamento. Não que se considere uma imagem, mas se identifica com o objeto de que leva a imagem em si mesma. Entretanto, permanece nela o juízo que a capacita a distinguir o corpo extrínseco da imagem que ela leva em si. A não ser que essas imagens se produzam como se a mente estivesse fora de si, e não por representação no pensamento interior. É o que acontece com os que estão entregues ao sono, aos privados da razão ou aos que se encontram entregues a qualquer tipo de êxtase.[20]

CAPÍTULO 7

Opinião de filósofos sobre a substância da alma. Sentido do termo "encontrar"

9. Quando a alma identifica-se com algumas dessas coisas, julga-se ser um corpo. E o fato de ela ser consciente da superioridadade com que governa o corpo, levou alguns a se perguntarem qual a parte do corpo que possui mais valor do que o mesmo corpo. E opinaram que é a mente, ou inteiramente toda a alma. Assim uns julgaram que a alma fosse o sangue, outros, o cérebro, e ainda outros, o coração, não porém, no sentido em que diz a Escritura: *Eu te louvarei, Senhor, com todo o meu coração* (Sl 9,1). E: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração* (Dt 6,5). Com efeito, nessas sentenças transfere-se do corpo para a alma o termo "coração", por figura de metáfora. Entretanto, segundo o pensamento desses filósofos trata-se do próprio coração, órgão do corpo, que vemos nas vísceras, quando expostas.

Outros julgaram que a alma fosse formada de corpúsculos bem diminutos e indivisíveis, chamados átomos, que afluem uns para os outros e se aglutinam. Outros afirmaram ser o ar ou o fogo, a substância anímica. Outros ainda, que não é substância alguma, pois consideravam como substância somente o corpo e não encontravam a alma no corpo. Assim, opinaram que a alma seria a própria constituição corporal ou um conjunto de elementos primordiais aos quais a carne como que está aderente. Conseqüentemente, todos esses filósofos consideraram-na mortal. Pois, seja corpo, seja alguma estrutura do corpo, ela não permanece eternamente.

Mas os que descobriram que sua substância é uma vida incorpórea, pois é uma vida que anima e vivifica todo o corpo vivo, tentaram provar, cada um como pôde, que ela é igualmente imortal, pois a vida não pode ser sem vida.[21]

Não considero oportuno discorrer ainda longamente sobre tal quinto elemento que, ao lado dos conhecidíssimos quatro componentes deste mundo, denominaram alma. Ou chamem corpo ao que nós também chamamos corpo — um objeto cuja parte no espaço local é menor do que o todo. E entre esses filósofos devem ser colocados os que julgaram ser a alma corpórea. Ou bem, chamem corpo a toda substância em geral ou a toda substância mutável, embora saibam que nem toda substância pode ser contida nos espaços locais pela latitude, longitude e altura. Com esses tais não devemos discutir sobre uma questão de termos.

10. Em todas essas opiniões, percebe-se que a natureza da alma é uma substância e que não é corpórea, ou seja, não ocupa um espaço local menor em sua parte menor e maior em sua porção.

Observe-se também que os defensores da corporeidade da alma erram, não por a alma lhes ser desconhecida, mas porque acrescentam elementos sem os quais não percebem qual seja a natureza da alma. Quando se pede a eles que pensem algo sem o auxílio dessas representações corporais, consideram não poder existir tal coisa. Nesse caso então não se poderia pensar que a alma se busca como algo lhe estivesse ausente.

Com efeito o que está mais presente ao pensamento, a não ser o que existe na alma? E o que está mais presente à alma do que a própria alma? Daí que a chamada "descoberta" (*inventio*), (se atendermos à origem do termo), o que significa senão "descobrir", isto é, chegar até onde se deseja (*in-venire*)? Por isso, as idéias que vêm à mente, quase que espotaneamente, não se diz usualmente "encontradas", embora sejam denominadas como recém-conhecidas, porque não nos dirigimos a elas procurando-as, para até elas chegar ou descobrir (*invenire*). Porque, assim como o que é procurado pelos olhos ou outro sentido

do corpo, é a alma que procura — pois é ela que dirige os sentidos e é ela que encontra, quando os sentidos deparam a coisa procurada —, a própria alma deve conhecer por si mesma as realidades que conhece sem a intervenção dos sentidos, quando a elas se dirige e as encontra. Isso quer se trate da substância mais elevada que é Deus, quer seja das demais partes da alma, como acontece quando ela emite um julgamento sobre as imagens mesmas dos corpos. Ela as terá encontrado, com efeito, no seu interior mesmo, impressas através dos sentidos.[22]

CAPÍTULO 8

Como se deve dar a busca da alma por si mesma

11. É um surpreendente estudo a investigação de como a alma deve se buscar a si mesma e se encontrar, aonde deve se dirigir em sua busca e até aonde chegar para se encontrar. O que existe de mais presente à alma do que a própria alma? Mas como se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí, nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza. De maneira estranha, as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí a sua impureza.

Pois quando a alma se esforça para pensar em si, ela está identificada com aquelas imagens sem as quais não consegue pensar em si mesma.[23] Por isso, quando lhe ordenam que se conheça — que ela não se busque como se tivesse sido arrancada de seu ser, mas se desapegue e retire o que ela se acrescentou. Ela é mais íntima a si mesma do que as coisas sensíveis e extrínsecas e também

mais do que as imagens desses objetos existentes nessa parte de sua alma que, aliás, é comum com os animais, embora eles careçam de inteligência, que é privativa da alma racional. Como a mente está mais no interior, de certa maneira, ela sai de si mesma ao depositar o afeto do amor a esses como vestígios das numerosas impressões tidas. Esses vestígios estão como impressos na memória, no momento da sensação, quando as realidades extrínsecas são percebidas, e com tal intensidade que, mesmo ausentes, as suas imagens surgem espontaneamente no pensamento.[24]

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma.[25] Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confudiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência. De maneira semelhante, um conjunto abrange diversos elementos, considerando-se não haver senão uma só realidade, onde há diversos elementos bem diferentes.

CAPÍTULO 9

O conhecimento de si mesmo

12. Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se discernir como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse. Basta desapegar-se do que sabe não ser ela mesma. Quando ouvir o "conhece-te a ti mesmo"[26] como procurará agir se desconhece o significado do que seja "conhece-te" ou o que seja "a ti mesma"? Se sabe o que são ambas as coisas, então poderá conhecer a si mesma, posto que há diferença

entre dizer à alma: "conhece-te a ti mesma" e: "conhece um querubim ou um serafim". Com relação a esses seres, eles nos estão ausentes, apenas cremos que são potestades celestiais, conforme é afirmado.

Tampouco está prescrito à alma de se conhecer, como quando é dito: "conhece a vontade daquela pessoa", pois essa vontade não está a nosso alcance, nem para a percebermos nem para a compreendermos. A não ser que seja através de sinais corporais emitidos, e ainda assim, isso seria mais para se dar crédito do que se ter compreensão. Tampouco como quando é dito a alguém: "olha o teu rosto", o que não se pode fazer, a não ser por meio de um espelho. Visto que o nosso próprio rosto está ausente de nossos olhos, dado que não há neles como o enfocar. Entretanto, quando se diz: "conhece-te a ti mesma", no mesmo ato em que ela entende: "ti mesma", ela se intui e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma. Mas se não entende o que é dito, também não realiza o ato. Uma vez tendo sido imposto o preceito de se conhecer, e ela o tendo entendido, passa logo a executá-lo e a conhecer-se.

CAPÍTULO 10

A alma sabe com certeza que existe, vive e entende

13. Que a alma não acrescente nada ao conhecimento (isto é, à autoconsciência) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer. Ela sabe com certeza que essa ordem lhe foi dirigida, a ela que existe vive e entende. Por certo, o cadáver também existe, e o animal também vive. Contudo, nem o cadáver nem o animal podem entender. Assim a alma sabe que existe e vive, como existe e vive a inteligência. Ao contrário, quando a alma se imagina ser

ar, julga que o ar entende, mas "sabe" que é ela que entende.[27] Não "sabe" que é ar, apenas pensa sê-lo.

Que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que "sabe". E fique com essas certeza, da qual jamais duvidaram até os que admitiram que a alma é este ou aquele corpo. Nem toda alma se considera ar, pois outras pensaram ser fogo; outras, o cérebro e outras ainda, este ou aquele elemento material, como enumerei acima. Todos, porém, sabiam que existiam, conheciam e tinha vida. O fato de compreender referiam-no ao objeto que entendiam; o de existir, porém, e o viver referiam-nos a si mesmos. Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre.

Do mesmo modo toda alma humana sabe que quer. Sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere o ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver. Mas até a memória nós referimos ao que nós recordamos, graças a ela.

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo.[28] E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo. Mas não é este o lugar para dissertarmos sobre esse assunto.

14. Como estamos tratando da natureza da alma, deixemos de lado em nossa consideração todos os conhecimentos captados do exterior pelos sentidos corporais e demos maior atenção ao que antes estabelecemos, ou seja, consideremos que todas as almas têm conhecimento de si mesmas, e disso têm certeza.

Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos, ou ainda se, além desses quatro elementos mais defendidos, ou talvez, de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.[29]

15. Os que opinam que a alma é um corpo ou a constituição ou a estrutura do corpo, querem ver essas realidade em um sujeito, de modo que a substância seja o ar ou o fogo ou outro corpo, que consideram ser a alma. A inteligência, porém, interiorizar-se-ia nesse corpo como uma qualidade sua, e assim o corpo seria o sujeito no qual estaria a inteligência, como seu acidente. Em outras palavras: a alma que julga ser um corpo, seria o sujeito e a inteligência e tudo mais o que demos acima como certo estaria no sujeito. Nesse mesmo sentido opinam também aqueles que negam que a alma seja um corpo, mas afirmam que é

a constituição ou a estrutura do corpo. Há, porém, uma diferença entre eles. Os primeiros atribuem à alma o conceito de substância na qual radicaria a inteligência, como um acidente no sujeito. Os últimos afirmam que a alma mesma está no próprio sujeito, como acidente, ou seja, no corpo, do qual é a constituição ou a estrutura. Portanto, em conseqüência, poderiam pensar de outro modo senão que a inteligência seja um acidente desse mesmo corpo?

16. Não percebem todos eles que a alma se conhece no momento mesmo em que se procura? Assim o demonstramos acima. Não se pode dizer com lógica, que se tenha conhecimento de alguma coisa da qual se desconhece a substância. Se ela se conhece é porque ela conhece a sua substância. Se ela se conhece com certeza é porque ela conhece com certeza a sua substância. Ora, ela se conhece com certeza, como o prova tudo o que acima foi dito. Pelo contrário, ela não tem certeza alguma de ser ar, fogo corpo ou algo de corporal. Não é, portanto, nenhuma dessas coisas. Toda força do preceito de conhecer-se reside na certeza de que não é nada daquilo de que não está certa; e que ela unicamente está certa de ser aquilo de que tem certeza.[30]

Com efeito, a alma apenas pensa no fogo, no ar e em qualquer outra realidade corporal. Ora, seria impossível ela pensar no que ela mesma é, como pensa no que não é. Pode representar-se através da imaginação todas essas coisas, seja o fogo ou o ar, ou este ou aquele corpo, a estrutura ou constituição do corpo. Mas ela não se diz ser essas coisas, ou uma delas. Ora, se fosse alguma delas, pensaria nela de modo diferente em relação às outras coisas, ou seja, não por meio de uma representação imaginária, tal como se pensa em coisas ausentes que influem nos sentidos corporais — que se trate desses mesmos

objetos, ou de coisas semelhantes. Pensaria, porém, por meio de uma presença interior, real e não imaginária — pois nada lhe é mais presente do que ela mesma — assim como pensa que está viva, que recorda, que entende ou quer. Pois ela tem ciência de todos esses atos em si mesma. Portanto, não é algo que imagina, como se tivesse sido influenciada exteriormente, mediante os sentidos, como acontece com as realidades corporais. Se ela não se apegar arbitrariamente a esses pensamentos, de modo a não pensar que ela mesma seja algum desses elementos, tudo o mais que lhe restar em si mesma é isso, e isso só, que é ela mesma.[31]

CAPÍTULO 11

A memória, a inteligência e a vontade. Unidade essencial e trindade relativa

17. Deixemos de lado, por enquanto, os demais atos de que a alma está certa de lhe pertencer como propriedade, tratemos agora das três faculdades já antes consideradas: a memória, a inteligência e a vontade.[32]

Com efeito, também o temperamento ou, como outros preferem chamar, a índole das crianças, costuma refletir essas três faculdades. Quanto mais tenaz e facilmente a criança recorde, com mais presteza entenda e com mais afinco seja aplicada, de tanto mais elogiável índole é possuidora.[33]

Por outro lado, quando se indaga do saber de um homem, não se pergunta com quanta firmeza e facilidade se recorda ou com quanta agudeza compreende as coisas, mas se indaga do que se recorda ou o que compreende. E como a alma é digna de louvor não somente quando é

instruída, mas também quando manifesta bondade, não se tem em conta tão-somente do que ela se lembra e o que compreende, mas também o que quer ou ama. E não se trata com que ardor quer, mas antes qual o objeto de seu querer, e só depois, com quanto ardor ama. Então, é digna de encômios a alma que muito ama quando o que ama é digno de ser amado com ardor.

Ao mencionar, pois, as três realidades: o talento, a ciência e o uso (ou em outras palavras: os dons naturais, os conhecimentos e o emprego que deles se faz),[34] a primeira coisa a ser tratada em relação a essas três faculdades é o poder da memória, da inteligência e da vontade. Em segundo lugar, é mister considerar o que cada um adquiriu pela memória,[35] pela inteligência e o ponto até onde chegou a alma, com sua força de vontade. Em terceiro lugar, o emprego que a vontade fez disso tudo. Passando revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verifica-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos com um fim alcançado. Com efeito, usar de alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela, é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela sua posse. Portanto, todo aquele que goza de algo, possui essa coisa a seu uso. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Mas ao contrário, nem todo o que se utiliza de algo, goza dessa coisa, pois acontece nesse caso que aquilo de que possui à sua disposição, ele não o procura por si mesmo, mas em vista de outro fim.

18. Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, alma, substância, ela é considerada em si

mesma. Mas quando é nomeada propriamente como memória ela é considerada em relação a alguma outra coisa. O mesmo se diga quanto à inteligência e a vontade: inteligência e vontade dizem relação a alguma coisa. Por outro lado, o termo vida é sempre tomado em referência a si mesmo; assim como o termo alma e o de essência. Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso, o que se refere a cada uma ou a todas em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural.

Mas são três enquanto são consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas. Não somente cada uma está contida em cada uma das outras, mas todas em cada uma.

Pois, eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar-me e entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira. O que não me lembro de minha memória, não está em minha memória. Nada, porém, existe tão presente na memória como a própria memória. Portanto, recordo-me dela em sua totalidade. Do mesmo modo, tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei. Portanto, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Igualmente, quando entendo as três faculdades, entendo todas ao mesmo tempo. Nada existe de inteligível que não entenda, a não ser o que ignoro. E o que ignoro, não recordo e não quero. E o inteligível que não entendo, não recordo nem quero. Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda minha inteligência e toda minha memória,

quando uso do que entendo ou recordo. Concluindo, quando todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância.[36]

CAPÍTULO 12

A alma, imagem da Trindade nas três faculdades

19. E agora, já não será tempo de elevar-nos, com quaisquer sejam as forças de nossa atenção, à suma e altíssima essência, da qual a alma humana é uma imagem imperfeita, entretanto, imagem? Ou seria ainda necessário distinguir na alma as três faculdades, apoiando-nos no que captamos do exterior com os sentidos corporais, onde se fixa no tempo, o nosso conhecimento das coisas materias?

Encontramos a presença da mente na memória, na inteligência e na vontade que ela possui de si mesma, e dizíamos que ela se conhecia e se queria sempre, e por aí mesma, compreendemos que ela não deixa de se lembrar de si mesma, e ter inteligência e amor de si mesma, ainda que não consiga sempre, ao pensar em si, de se separar dos elementos estranhos que não são ela mesma. E por isso torna-se difícil distinguir nela a memória de si mesma e a inteligência de si mesma.[37] Poder-se-ia pensar que não sejam duas as faculdades: a inteligência e a memória de si, mas uma só, denominada com dois termos, por aparecerem tão unidas na alma, que uma não precede à outra quanto ao tempo. A própria existência do amor não é tão perceptível, ainda que ele não se traia pela indigência, já que aquilo que ama, lhe está sempre presente. Pelo que, tudo isso poderá ficar claro mesmo aos tardos de inteligên-

cia, quando tratarmos do que se chega à alma, no tempo, e que lhe acontece no tempo, por exemplo, o fato de lembrar-se a alma do que antes não se lembrava; de ver o que não via; e de amar, o que antes não amava.[38]

Mas essas explicações exigem outro tratado, devido à extensão deste livro.

LIVRO XI

A imagem da Trindade no homem exterior:
1) Nas realidades exteriores:
— o objeto visível;
— a sua imagem no observador;
— a aplicação da vontade.

2) Nas realidades interiores:
— as imagens retidas na memória;
— a visão pelo pensamento;
— a vontade unitiva.

CAPÍTULO 1

Vestígios da Trindade no homem exterior

1. É consenso universal que, assim como o homem interior é dotado de inteligência, o homem exterior é dotado de sentidos corporais. Propomo-nos agora, se nos for possível, investigar no homem exterior algum vestígio da Trindade.[1] Não que seja ele imagem de Deus ao mesmo título do que o homem interior. Mostra-nos isso, claramente, o texto onde o Apóstolo declara a renovação do homem interior no conhecimento de Deus, conforme a imagem daquele que o criou (Cl 3,10). E ainda em outro lugar onde ele diz: *Embora em nós, o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova de dia a dia* (2Cor 4,16).

Portanto, de acordo com nossa capacidade, pesquisemos neste ser humano corruptível, uma representação da Trindade. Se não for tão expressiva, talvez seja ela

mais fácil de ser distinguida. Pois não em vão essa parte de nós mesmos denomina-se também "homem", visto manifestar certa semelhança com o homem interior.

Em consequência de nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnais, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis.[2] Ainda que aquelas sejam exteriores e estas interiores; e que percebamos aquelas pelos sentidos do corpo, e estas as compreendamos pela mente. E isso embora sejamos almas não sensíveis, isto é, corporais, mas sim inteligíveis, já que somos vida. Contudo, como disse anteriormente, estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior, que ao ser arrastada da incerteza do mundo corporal para se fixar no espiritual, com conhecimento muito mais certo e estável, a nossa atenção retorna ao que é sensível e deseja aí repousar — justamente de onde vem sua fraqueza. Devemos ter em conta essa fraqueza e assim, quando nos esforçarmos por discernir com mais exatidão as realidades interiores e espirituais, para aí penetrarmos com maior facilidade, será mister buscarmos analogias nas coisas exteriores e corporais.[3]

Dotado de sentidos, o homem exterior percebe por eles os corpos. E esses sentidos, como é fácil perceber, são cinco: vista, ouvido, olfato, gosto e tato. Interrogar a todos eles a respeito do que estamos investigando exigiria muito tempo e seria desnecessário. O que um deles nos revela, há de valer para os outros. Por isso, apoiemo-nos principalmente no testemunho da visão. É ele o mais excelente dos sentidos e ainda que de outro gênero, mostra-se o mais próximo à visão da inteligência.[4]

CAPÍTULO 2

Existe certa trindade na visão

2. São três as realidades a serem consideradas e distinguidas, e isso com muita facilidade, na visão de qualquer corpo que seja. Primeiramente, o objeto que vemos, seja ele uma pedra, seja uma chama ou qualquer outra coisa perceptível pelos olhos. Esse objeto, evidentemente, podia já existir antes mesmo de o vermos. Em segundo lugar, deve ser considerada a visão, a qual não existia antes de o sentido ter percebido o objeto. Em terceiro lugar, a atenção da alma que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa daquele objeto.

Ora, não se dá apenas clara diferença exterior entre as três realidades, mas também diversidade de natureza entre elas.

Primeiramente, porque o objeto visível é de natureza bem diversa do sentio da vista, a qual encontrando-se com ele produz a visão. O que é a visão, senão o sentido informado por um objeto que depara? Embora, prescindindo da coisa visível, a visão não se dá, nem poderia se dar de forma alguma, caso não existisse um objeto a ser visto. Todavia, não possuem a mesma substância: o objeto que informa o sentido da vista para a percepção; e a forma que esse objeto imprime no sentido e que denominamos visão. O objeto visto pode subsistir à parte, em sua natureza própria. Quanto ao sentido, porém, que já existia no vidente, esse ser dotado de alma, mesmo antes de ele ver o que podia ver, ao deparar o objeto visível, ou ainda: a visão, formada no sentido sob a ação do objeto visível, quando este entra em contacto com o sentido e é percebido; o sentido, pois, ou a visão, isto é, o sentido informado pelo objeto exterior pertence à natureza do ser vivo dotado de alma, natureza essa totalmente diversa do objeto percebido pela visão. Pois informando o sentido, esse objeto produz não o sentido, mas a visão.

Com efeito, se não possuíssemos o sentido antes de depararmos o sensível, seríamos iguais aos cegos, pois como eles nada enxergaríamos, tal como quando cercados de escuridão ou fechados em lugar sem luz. A diferença entre nós, porém, está em que temos a possibilidade de ver, isto é, o sentido existe em nós, ainda quando não vemos o que poderíamos ver. Nos cegos, ao contrário, essa possibilidade não existe. E é por esse motivo e não por outro, isto é, pelo fato de carecerem dos sentido da vista, que se chamam cegos.

Do mesmo modo, a atenção da alma, que retém o sentido no objeto percebido e enlaça a ambos, não é apenas diferente desse objeto em sua natureza (pois a atenção é espiritual e o objeto corporal). A atenção também é diversa do próprio sentido e da visão. Pois a atenção é função apenas da alma, enquanto o sentido dos olhos recebe o nome de sentido corporal precisamente porque os olhos são partes do corpo. E embora um corpo sem vida não tenha sensações, a alma, no entanto, unida ao corpo sente através de um instrumento corporal, instrumento esse chamado de sentido; o qual na verdade quando impedido por defeito físico, como acontece com a cegueira, perde sua ação. A alma, porém, permanece a mesma. A sua atenção, ainda que inutilizados os olhos e não dispondo do sentido corporal para atingir o objeto exterior para o enxergar, poderá por um esforço perceber que, perdido o sentido corporal, entretanto, ela não pereceu nem diminuiu. Perdura ainda íntegro o desejo de ver, que isso lhe seja possível ou não.

Por conseguinte, as três realidades: o objeto visto, a própria visão e a atenção do espírito que enlaça uma coisa a outra, são bem fáceis de serem distinguidas, tanto pela peculiaridade de cada um, como pela diferença de suas naturezas.[5]

3. Nessa questão, embora o sentido não proceda do objeto que se vê, mas do próprio corpo do sujeito dotado de alma

e de sensações, com o qual a alma se funde de modo admirável, a visão, contudo, se efetua a partir do objeto visível, isto é, quando o sentido é por ele informado. E não somente o sentido pode subsistir íntegro, mesmo na escuridão, se os olhos conservam sua capacidade, mas também o sentido informado, denominado visão. A visão, portanto, se processa a partir do objeto visível, mas não apenas, pois se requer ainda a presença do vidente. Assim, é a partir do objeto e do vidente que se processa a visão. Ficando bem entendido que são do vidente: o sentido dos olhos e sua atenção, a qual faz os olhos contemplarem. A informação do sentido, porém, que se denomina visão é impressa apenas pelo objeto visto, ou seja, pela coisa visível. Retirando esse, desaparece a forma existente no sentido, enquanto presente o objeto percebido. Permanece, porém, o sentido que existia antes da sensação. O mesmo acontece em relação à água, que guarda o vestígio do corpo, enquanto esse nela permanece. Retirando tal corpo, todo vestígio desaparece, ficando somente a água que existia antes de receber a forma daquele corpo. Por isso, não podemos dizer que é o objeto visível que gera a visão. Gera, no entanto, essa forma que é como uma semelhança sua, que atua no sentido da vista ao termos a sensação, pela visão do objeto.

Não diferenciamos, porém, pelo mesmo sentido, a forma do corpo que vemos daquela forma que a visão produz no sentido do vidente. Isso devido ao estreito enlace entre ambas, não dando lugar a nenhuma diferenciação. Contudo, a razão nos garante que não poderíamos ter sensação se não fosse produzida em nosso sentido alguma semelhança como objeto contemplado.

Com efeito, suponhamos que se imprima um anel na cera: não se pode dizer que a figura não tenha ficado gravada, pelo fato de somente a percebermos depois de se destacar o anel. Mas como depois de separado da cera

permanece tal gravação e pode ser vista, deduz-se facilmente que a figura do anel já estava impressa na cera, antes mesmo da separação. E se colocarmos o anel num elemento líquido e, retirado o anel, nenhuma imagem aparecer, nem por isso a razão deixaria de perceber que a forma do anel existiu no líquido, antes da separação do anel. Essa forma é distinta da que se encontra no anel, à qual se assemelhou, e que deixará de existir separando-se o anel, embora permaneça nesse, que serviu de molde. Do mesmo modo, não se pode afirmar que o sentido da vista não conserve a imagem do objeto visível, enquanto ele é visto, pelo fato de ela não perdurar, caso seja afastado o mesmo objeto. É por isso difícil convencer as pessoas de pouca capacidade, que se forma no nosso sentido uma imagem do objeto visível, enquanto o vemos, e que essa forma ou imagem é a visão.

4. Mas não sentirão cansaço nessa comprovação aqueles que consigam fazer as experiências que vou passar a mencionar. Acontece muitas vezes que, ao fixarmos os olhos durante muito tempo em alguma luz e depois, ao fecharmos os olhos, permanecem ainda certas cores luminosas que se combinam entre si e se tornam cada vez menos brilhantes até desaparecerem totalmente. Essas cores são como vestígios daquela forma que se produziu na vista, quando tinha diante de si o corpo luminoso que variava de matizes e que gradualmente ia se esvanecendo de modo total. E se acaso logo fixarmos os olhos nas grades de alguma janela, muitas vezes aparecem-nos aquelas mesmas cores. O que prova que essa sensação foi produzida em nosso sentido pelo objeto brilhante que olhávamos antes. Logo, tal sensação já existia quando observávamos o objeto e era até mais clara e mais viva. Estava entretanto tão unida à forma do mesmo que não possibilitava a distinção. Ora, aquela sensação era a visão.[6]

Acontece igualmente quando a chama de um candieiro se duplica, devido aos raios oculares descentrados, são produzidas em nossos olhos duas imagens, ao passo que na realidade é uma só. Isso porque os raios emitidos por cada um de nossos olhos[7] são influenciados isoladamente e não convergem conjuntamente, para juntos produzirem a visão daquele objeto, e assim resultar uma só visão. Se fecharmos um olho não teremos mais a dupla visão da chama, mas uma só, como acontece na realidade. Seria uma investigação demorada e uma dissertação prolixa, se fôssemos discorrer sobre a causa, pela qual, fechado o olho esquerdo, a imagem observada também pelo olho direito deixa de ser vista e, vice-versa, fechado o olho direito, cessa a imagem vista pelo olho esquerdo.

Para rematar o assunto que estamos tratando, bastenos dizer o seguinte: se não se formasse em nosso sentido uma imagem bem semelhante ao objeto contemplado, a figura da chama não se duplicaria, de acordo com os nossos dois olhos, quando utilizamos certo modo de olhar que provoca a separação dos raios visuais. Com efeito, com um olho só, de qualquer modo que o direcionemos, que o apliquemos ou o distorçamos, caso o outro olho esteja fechado, é totalmente impossível haver dupla visão de um único objeto.

5. Assim sendo, recordemos como as referidas três realidades: a figura do objeto visto; sua imagem impressa em nosso sentido, isto é, a visão ou informação do sentido, e a vontade da alma que aplica o sentido ao objeto sensível e nele mantém a visão —, repito, como essas três realidades, embora sejam de naturezas diferentes, amalgam-se em certa unidade. O primeiro desses elementos, ou seja, o objeto visível, não pertence à natureza do vivente, dotado de alma, a não ser quando olhamos nosso próprio corpo. A segunda pertence-lhe de tal modo que se produz no corpo e por meio do corpo também na alma. Com efeito,

atua no sentido que não pode operar sem o corpo e sem a alma. Quanto ao terceiro elemento, refere-se tão-somente à alma, porque é a própria vontade. Ora sendo essas três realidades de substâncias diferentes, amalgam-se contudo em uma unidade tal que as duas primeiras, ou seja, a figura do objeto que se vê e sua imagem no sentido, denominada visão, podem apenas ser distinguidas pela intervenção da razão.

A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união em referência às outras duas, que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez informado, aí o mantém.[8]

E quando a inclinação é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o restante do corpo. E se não houver resistência por parte da matéria por demais inerte ou dura, pode até transformá-la em cor e figura semelhante à do objeto contemplado. Sirva de exemplo o diminuto corpo do camaleão, que se transforma, mediante uma facílima mudança, nas cores dos objetos que vê.[9]

Nos demais animais, cuja corpulência não se presta com facilidade à mudança, são os fetos que reproduzem por vezes o desejo de suas mães, quando elas ao concebê-los olharem ou pensarem em algo com excessivo desejo. Pois quanto mais novos e, por assim dizer, mais susceptíveis de formação forem esses primeiros embriões, mais obedecem com eficácia aos movimentos da intenção materna e à imagem que por meio do corpo nela se formou e foi contemplada com ardor. Há inúmeros exemplos que poderiam ser lembrados, mas citemos apenas um, tomado dos Livros santos, dignos de fé: o caso de Jacó, o qual a fim de que suas ovelhas e cabras parissem crias de cores variadas, colocou varas coloridas nas margens do riacho onde elas iam beber água, para que as olhassem no momento mesmo em que concebiam (Gn 30, 37-41).[10]

CAPÍTULO 3

Segunda trilogia: memória, visão interior e vontade

6. A alma racional vive de maneira contrária à sua natureza quando conforma sua vida à trindade do homem exterior, ou seja, quando se ajusta às coisas que do exterior informam o sentido corporal, não seguindo a vontade bem intencionada que a poderia direcionar a algo proveitoso. Entrega-se assim às coisas temporais com concupiscência e a elas se apega.

Isso porque, despararecida a figura corporal que atuava sobre o sentido corporal, permanece na memória uma imagem desse objeto, imagem essa que pode levar a vontade a voltar-se novamente a ela com o olhar da alma. A informação passa-se assim para o interior, tal como do exterior o sentido era informado mediante o objeto sensível. Produz-se desse modo uma nova trindade produzida pela memória, pela visão interna e pela vontade que a ambas enlaça.[11] Quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento — palavra cuja raiz lembra essa união.[12]

Desta vez não existe mais diversidade de substância entre os três elementos. Pois não existe aí o objeto sensível, totalmente diferente da natureza do ser dotado de alma, que é vidente. Tampouco o sentido corporal é informado por um objeto exterior para que se realize a visão. Nem mesmo a própria vontade tem de atuar para aplicar o sentido ao objeto sensível para se dar a informação, e nele fixar a atenção, uma vez o sentido informado. No presente caso, à figura corpórea, recebida de fora, sucede a memória, que conserva essa mesma forma da qual se impregnou através do sentido corporal. E em lugar da visão que era exterior e se dava quando o sentido era informado pelo objeto sensível, temos agora uma visão interior semelhante. Porque o olhar da alma[13] é informa-

do pelo que foi armazenado na memória; e assim também são pensados os objetos ausentes.

Por fim, quanto à vontade, assim como ela se aplicava a um objeto exterior para informar o sentido, e uma vez informado a ambos unidos, agora ela impele o olhar da alma daquele que se recorda, em direção à memória, para que esta recorde o que reteve. Desse modo, o olhar é informado pelo objeto lembrado e dá-se no pensamento uma visão interior semelhante à visão externa.

Mas assim como era pela razão que se distinguia a forma externa do objeto visível pela qual o sentido corporal era informado, e a semelhança gerada pela informação do sentido, para que se desse a visão (porque a união das duas coisas é tão estreita que sem a ajuda da razão nós as tomaríamos por uma só e mesma realidade); do mesmo modo acontece com a visão imaginativa quando a alma pensa na forma de um objeto já visto. Os elementos que constituem essa visão são, de um lado, a imagem do objeto retida na memória, de outro lado, o olhar da alma que evoca a lembrança. E contudo parece que existe aí uma só e mesma realidade, ao ponto que para distinguir duas coisas diferentes é preciso o julgamento da razão.[14] Compreendemos então que uma coisa é o que subsiste na memória, mesmo quando o pensamento está ocupado fora, e outra coisa a lembrança que é o termo da recordação, quando o recurso à memória nos permite de aí reencontrar essa forma. Se essa forma não mais aí estivesse, o esquecimento seria tal que toda recordação seria de todo impossível. Se pois o olhar interior daquele que recorda essa lembrança não fosse informado por essa realidade que reside na memória, a visão do pensamento não poderia de modo algum se produzir.[15] Mas a união dos dois é tão íntima, dito de outro modo, a imagem conservada na memória e a expressão que se forma no olhar interior daquele que se recorda são de tal modo semelhantes que parecem ser uma só coisa.

Contudo, se o olhar daquele que pensa se retirar dessa imagem e deixar de contemplar o que via na memória, nada ficará da imagem que se formou por esse mesmo olhar interior. Outra imagem vinda da memória se formará de novo quando o olhar se aplicar uma segunda vez sobre essa imagem e der lugar a outro pensamento. Não obstante, subsiste na memória a antiga recordação e é aplicando-nos a ela que nós nos recordaremos de novo. Recebe ela a sua forma após ter-se assim aplicado, realizando uma só unidade com esse princípio que a informou.[16]

CAPÍTULO 4

Papel da vontade na formação da imagem

7. Quanto à vontade, que daqui para ali leva e traz o olhar da alma para o informar e o ligar ao objeto; uma vez o tendo informado, se ela concentra-se toda nessa imagem interior e desvia totalmente o olhar da alma da presença dos seres que a rodeiam e dos próprios sentidos corporais — será encontrada tal semelhança entre a figura corporal impressa na memória com a expressão da lembrança, que nem a própria razão conseguirá discernir se o que vê é um corpo extrínseco, ou se é o pensamento formado em seu interior.

Acontece de fato haver pessoas que, seduzidas ou atemorizadas perante uma representação por demais viva de coisas visíveis, ergueram exclamações repentinamente, como se realmente participassem dessas ações ou se com elas sofressem. Lembro-me de ter ouvido de alguém, que costumava ver no pensamento uma imagem tão precisa e quase física de um corpo feminino que, como se sentisse a cópula, chegava a ter ejaculação.

A alma tem tanto poder para agir sobre o corpo e tanta influência para mudar e tranformar o aspceto deste seu invólucro corporal, que pode ser comparável à pessoa que se reveste de uma veste e se identifica com ela.

Do mesmo gênero são as imagens recebidas através de sonhos. Dá-se, porém, uma grande diferença quando os sentidos estão entorpecidos como no sono; quando alguém sofre de alguma perturbação orgânica como na loucura; ou não se dominam mais, como acontece com os adivinhos ou profetas. Nestes, a atenção da alma dirige-se necessariamente sobre imagens que lhe são apresentadas pela memória ou por meio de alguma força misteriosa, substância espiritual que age por um conjunto de representações igualmente espirituais. Outra coisa ainda é quando, por vezes, entre homens de boa saúde e em estado de vigília, a vontade fica toda voltada para seus pensamentos, desligando-se dos sentidos e imprimindo no olhar da alma diversas imagens de objetos sensíveis. Assim comunica-lhes a ilusão de percebê-los a eles mesmos. Essas impressões imaginativas não se produzem somente quando a alma tem um desejo forte e fixa o olhar nelas, mas também quando, querendo evitá-las e delas se precaver, apesar disso sente-se coagida a se ocupar delas, embora sem o desejar. Daí que, tanto pelo desejo como pelo medo, o sentido é impelido ao objeto sensível e o olhar interior da alma fixa-se sobre as imagens sensíveis para ser informado por elas. Assim, quanto mais forte for o medo ou o desejo, tanto mais atento é o olhar; tanto daquele que percebe um objeto situado em determinado lugar, como de quem alimenta um pensamento com imagens sensíveis contidas na memória.

Portanto, o que representa para o sentido corporal algum objeto localizado, representa para o olhar da alma a imagem de um corpo presente na memória. E o que é a visão sensível de quem contempla, para a figura corporal

impressa no sentido — é a visão daquele que pensa, para a imagem do objeto corporal retida na memória e impressa no olhar da alma. Finalmente, o que é a atenção da vontade para a união do objeto corporal visto para se produzir a visão e assim se efetuar certa unidade dos três elementos, embora sejam eles de natureza diversa, na primeira tríade — assim é a atenção da vontade em referência à união da imagem do objeto sensível existente na memória e a visão daquele que pensa, isto é, a imagem que o olhar da alma aprendeu, tomando-o à memória. Nesse caso ainda, isto é, nesta segunda tríade, realiza-se certa unidade de três realidades, mas que não são distintas entre si por diversidade de natureza, mas sim possuindo uma só e mesma substância, pois tudo isso se encontra no interior da alma e tudo é uma só e mesma alma.[17]

CAPÍTULO 5

Papel da imaginação. A trindade do homem exterior não é imagem de Deus. Relações trinitárias na visão externa

8. Assim como ao se esvanecer a forma e a imagem corpórea, a vontade não tem possibilidade de a fazer retornar ao sentido da vista do observador, assim também, ao se destruir pelo esquecimento a imagem gerada pela memória, não há como a vontade fazê-la retornar pela recordação, ao olhar da alma.

Entretanto, como a alma tem o poder de representar não apenas o esquecido, mas também o que não foi nem sentido nem experimentado — aumentado-o, diminuindo-o, mudando-o e transformando-o à sua vontade —, ela imagina lembranças desaparecidas como existentes, aquilo que sabe não existir, como o que sabe não existir, de tal modo, por já se ter apagado da memória.

Nesse caso é preciso tomar cuidado de não mentir, com a finalidade de enganar os outros; ou até de enganar-se a si mesmo seguindo ilusões. Evitando-se esses dois males, em nada prejudicam a alma essas fantasias e a sua imaginação, assim como em nada lhe prejudicam os objetos sensíveis, conhecidos pela própria experiência, retidos na memória. Isso, porém, se não desejarmos com avidez o que nos agrada, nem cuidar de fugir das coisas perniciosas. Quando a vontade se enreda nas coisas imaginárias que a agrada em demasia ou se envolve no que é nocivo ela torna-se impura. Nessas condições, é um mal pensar nelas quando estão presentes, e mais pernicioso ainda, quando estão ausentes.

Vive-se, portanto, mal e desregradamente quando se vive conforme a trindade do homem exterior. Porque a utilização das coisas sensíveis e corporais é que gera essa trindade que, embora se produza interiormente, refere-se a coisas exteriores. Ninguém poderia fazer bom uso dessas coisas, se a memória não retivesse imagens dos objetos já percebidos. Caso, a parte mais nobre da vontade não habitar em uma região mais elevada e interior; e se essa mesma parte da vontade que está em contacto com os objetos no exterior; e no interior com suas imagens; não relacionar tudo o que encontra com uma vida melhor e mais verdadeira e não descansar naquele fim segundo o qual vê como deve agir, estaremos fazendo outra coisa senão contradizer a proibição do Apóstolo que diz: *Não vos conformeis com este mundo?* (Rm 12,2).[18]

Eis a razão por que esta segunda trindade não é a imagem de Deus: ela é produzida na alma mediante os sentidos do corpo, criatura inferior, ou seja, criatura corpórea, da qual a alma é superior.

Contudo, essa trindade não é de dessemelhança absoluta com Deus. Com efeito, o que existe, segundo seu gênero e medida, que não possui alguma semelhança com

Deus, ele que fez boas todas as coisas (Eclo 39,21), justamente por ser o sumo Bem? Portanto, tudo o que existe é bom e possui alguma semelhança com o sumo Bem, embora de modo longínquo. A semelhança será reta e conforme a ordem se for natural; deturpada e pervertida se for viciada. Na verdade as almas, mesmo em seus pecados, perseguem certa semelhança com Deus no uso de sua liberdade — sob soberba e mal dirigida que seja e por assim dizer numa liberdade servil. Assim nossos primeiros pais não seriam persuadidos ao pecado se não tivesse sido dito a eles: *sereis como deuses* (Gn 3,5). É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele.[19]

9. A forma do objeto corpóreo da qual se origina a visão é como pai dessa visão, isto é, da imagem formada no sentido da vista do observador. Mas essa forma corpórea não é pai verdadeiro nem a visão é prole verdadeira, porque está não é gerada só pela forma do objeto, já que algo, ou seja, o olho do observador é necessário que se junte ao objeto corpóreo para então ser formada a dita visão. Portanto, comprazer-se em tal objeto seria uma alienação.[20] Na verdade, a vontade que associa os dois — como se fosse um pai gerando o filho —, é mais espiritual do que ambos. Com efeito, o objeto visível que se observa nada tem de espiritual. Quanto à visão que se produz no sentido corporal, ela tem algo de espiritual, pois não haveria sem o concurso da alma. O conjunto, porém, não é totalmente espiritual, pois o sentido que é então informado é corpóreo. A vontade que une a ambos, como disse, pode ser considerada manifestamente como mais espiritual do que os dois outros elementos. Por aí, é uma

insinuação incipiente da Pessoa do Espírito Santo, nesta trindade.[21] Contudo, ela pertence mais propriamente ao sentido informado do que ao objeto que informa o sentido. Este pertence ao ser dotado de alma; e a vontade pertence diretamente à alma, e não, por exemplo, à pedra ou a qualquer outro objeto visto. Logo, a vontade não procede do objeto como se esse fosse seu pai; e nem procede da visão como se fosse uma espécie de filho seu. Pois, antes que se desse a visão já existia a vontade, pois foi ela que aplicou ao objeto corpóreo o olhar, isto é, o sentido da vista, para ser informado. Mas esse objeto ainda não foi causa de prazer. Como causaria prazer aquilo que ainda não era visto. Pois o prazer é o repouso da vontade. Por isso, não podemos dizer que a vontade seja como gerada pela visão, já que ela existia antes da visão. E não podemos tampouco dizer que a vontade gerou a visão, pois esta se forma e se expressa, não produzida pela vontade, mas pelo objeto visível observado.

CAPÍTULO 6

O repouso e o verdadeiro fim da vontade

10. Talvez possamos, com propriedade, chamar a visão de fim e de repouso da vontade, em certo caso concreto. A vontade, porém, pelo fato de ver o que queria não deixará por isso de ter outros desejos a mais. Mas não se tratará ai da vontade humana em si, cujo fim é unicamente a beatitude. Será a vontade tornada momentaneamente, nesse caso preciso, vontade de ver uma única visão, que tenha ou não relação a uma posterior realidade. Se não se referir à visão de outra realidade, mas só ao que quis ver, naquele momento, não se discute que o fim da vontade aí seja essa visão, pois é evidente. Se, porém, possuir relação

a outra realidade, isso mostra que ela quer outra coisa e então, deixará de existir aquela vontade exclusiva de ver unicamente tal coisa.

É como a pessoa que quer ver uma cicatriz para se certificar de que houve um ferimento; ou como aquela que deseja ver uma janela para de lá observar os que passam. Todos estes desejos e outros semelhantes têm as suas finalidades específicas, as quais se referem à vontade última da vontade, em virtude da qual nós queremos ser felizes e chegar àquela vida definitiva que dispensa ulterior referência, mas que por si mesma satisfaz aquele que ama. Portanto, a vontade de ver tem como fim específico a visão. E a vontade de ver determinada realidade tem como finalidade a visão dessa realidade. Assim a vontade de ver uma cicatriz tende a seu fim: o de ver a cicatriz e nada mais. Pois a vontade de comprovar que houve um ferimento é outro querer, embora ligado ao primeiro, e seu fim específico é a comprovação do ferimento. Igualmente, a vontade de ver a janela tem como fim próprio a vista da janela. E é outra a vontade de ver pela janela os que passam, mas ela possui certa relação com o precedente, pois o fim desta é a vista dos transeuntes.

São retas essas vontades e todas elas estão entrelaçadas entre si, e também são boas se a vontade à qual todas se referem for boa. Mas se essa vontade última for má, todas elas se tornam más. Eis porque a conexão de vontades retas é certo caminho para ascender à beatitude, com passos certos. Ao contrário, o enredamento de vontades desordenadas e volúveis é um laço que aprisiona os que assim procedem, para serem lançados nas "trevas exteriores" (Mt 22,13).

Portanto, são felizes os que cantam o cântico gradual com suas ações e costumes; mas ai daqueles que arrastam seus pecados como com longa corda (Is 5,18). Esse repouso da vontade, ao qual denominamos fim, é comprovável,

quando esse fim se refere a outra coisa, ao descanso dos pés na caminhada — ao se apoiar um no chão para o avanço de outro nos passos. O prazer que encontramos em alguma coisa pode incitar a vontade a descansar aí com agrado. Contudo, essa não é ainda a meta definitiva. É preciso que tenha relação com o outro fim, o definitivo, e esse interesse momentâneo seja considerado não como a pátria, mas apenas como descanso ou abrigo do peregrino.[22]

CAPÍTULO 7

A segunda trindade: a memória, o pensamento e a vontade

11. Esta segunda trindade, na verdade, é mais interior do que a primeira, existente nos sentidos e no sensível; entretanto é ainda aí que ela tem sua origem. Mas não é mais um objeto exterior que informa o sentido corporal, e sim a memória, que informa o olhar da alma. Isso se passa quando a figura do objeto percebido exteriormente adere à memória. Dizemos que essa forma ou figura imanente à memória gera de certa maneira a forma produzida na imaginação daquela pessoa que pensa. Com efeito, ela já existia na memória, antes mesmo de nela pensarmos. O mesmo acontece com o objeto exterior que já existia em algum lugar determinado, antes de o percebermos para que a visão se produzisse. Mas quando nela se pensa, a forma conservada na memória reproduz-se no olhar do que pensa. Assim essa forma produzida quando recordada é como que gerada pela forma, que estava retida na memória. Entretanto, não há verdadeira paternidade nem verdadeira filiação.

Pois, o olhar da alma que é informado pela memória, quando pensamos em algo através da recordação, não

procede dessa imagem que lembramos ter visto, embora não pudéssemos recordá-la, se não a tivéssemos visto. O olhar da alma que é informado mediante a recordação já existia antes mesmo de termos visto o objeto da lembrança. E não haveria de existir com muito mais razão antes de ser gravada a imagem a ser remetida à memória? Assim, ainda que a forma que se origina no olhar de quem recorda proceda da que está imanente na memória, esse olhar interior não começa a existir a partir dela, mas já existia antes dela, isto é, antes de receber essa forma.

Conseqüentemente, se a memória não é um pai verdadeiro, o pensamento também não será uma prole verdadeira. Mas aquele quase pai e esta quase prole têm o valor de insinuar por onde se há de ver com mais exatidão e certeza realidades mais interiores e verdadeiras.[23]

12a. Por outro lado, é difícil distinguir[24] se a vontade que une a visão à memória é pai ou prole de um desses dois elementos. A causa desta dificuldade reside na paridade e igualdade entre eles, da sua natureza ou substância. Neste caso, não acontece o mesmo que quando no mundo exterior se distinguia facilmente o sentido da vista informado do corpo sensível; assim como a vontade, por sua vez, se distinguia de ambos, devido à diversidade de natureza que, conforme já foi tratado suficientemente acima, existe entre as três realidades. Embora a trindade, de que agora se se trata, tenha se introduzido na alma mediante alementos exteriores, contudo seu campo de ação é o interior. Nenhum de seus elementos é estranho à natureza mesma da alma.

Portanto, como se poderá demonstrar que a vontade não é nem como pai nem como prole; quer da semelhança corpórea retida na memória, quer daquela que se forma através da recordação; uma vez que se asssocia a ambas tão intimamente no pensamento que elas parecem ser

uma única realidade e apenas a razão consegue diferenciá-las? E é preciso ter em conta, primeiramente, que não poderia existir vontade de recordar, se não houvesse nos refolhos da memória a totalidade ou pelo menos uma parte do que queremos nos lembrar. A vontade de recordar não pode surgir em relação àquilo de que absoluta ou totalmente já nos esquecemos, pois para podermos nos lembrar de alguma coisa é preciso nos recordar do que está ou já esteve em nossa memória.

Por exemplo: se quero recordar o que comi no jantar de ontem é porque me lembro de ter jantado ou, se ainda não me lembro disso, lembro-me de algo relacionado com o jantar, isto é, pelo menos me lembro do dia de ontem e da hora em que costumo jantar, e sei o que seja um jantar. Se não me lembro de nenhum desses pormenores, não poderia querer me lembrar do que comi no jantar de ontem. Pode-se então concluir que a vontade de recordar procede das circunstâncias retidas na memória, com o acréscimo dos pormenores que se conseguem extrair olhando através da recordação, ou seja, pela associação de algo de que nos lembramos, e da visão que acontece na alma que pensa quando recordamos de alguma coisa.

Mas a vontade, laço de união entre ambas, suscita mais um elemento vizinho e próximo a quem recorda.

Há, pois, tantas trindades desse gênero quantos são os atos de recordação.[25] Porque não pode existir nenhuma em que não apareçam as três realidades, ou seja: o que está retido na memória, antes mesmo de se pensar; a imagem que se forma no pensamento, na hora da visão; e enfim, a vontade que unindo as duas outras, com elas perfaz, como terceiro elemento, uma unidade, isto é, um todo acabado. A menos que se veja aí uma só trindade genérica: a qual consiste em que denominemos, numa unidade, a todas as imagens corporais latentes na memória; e denominemos também unidade genérica a visão da

alma, que delas se recorda e nelas pensa; intervindo enfim a vontade como terceiro elemento, fazendo o liame entre os dois outros, unindo em um só todo, essas três realidades.[26]

CAPÍTULO 8

Memória e imaginação

12b. Mas como a visão da alma não pode abranger com um só olhar tudo o que está retido na memória, as trindades dos pensamentos se revezam, aproximando-se e retirando-se, alternadamente. Isso faz resultar trindades numerosíssimas, contudo não em número infinito, pois não superam o número das imagens conservadas na memória. Desde o momento em que alguém começa a perceber objetos mediante algum sentido corpóreo, mesmo se pudesse acrescentar os esquecidos, daria um número certo e determinado, embora incontável. Com efeito, dizemos ser inumerável não somente o infinito, mas também toda quantidade que exceda nossa capacidade de calcular.

13. Como conseqüência, porém, pode-se perceber com algo de mais clareza que uma coisa é a recordação escondida na memória e outra coisa o que é reproduzido no pensamento de quem recorda, embora pareçam uma só e mesma coisa, quando se faz a associação. Isso porque não podemos recordar as imagens dos objetos a não ser daqueles que percebemos, tantas quantas percebemos, e como as percebemos. Pois a alma impregna a memória com elas mediante o sentido corporal. Entretanto, todas essas visões dos sujeitos pensantes nascem a partir do que existe na memória, variam e se multiplicam em número incalculável e mesmo infinito.[27]

Por exemplo, lembro-me de apenas um sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas, se quiser, posso imaginar, ser informado pela memória que me faz recordar de apenas um. Recordo-me dele, tão grande quanto o vi. Se recordo um sol, maior ou menor daquele que vi, nesse caso, não me lembro do que vi, e portanto não posso dizer propriamente que me recordo. Porque, se o recordo, recordo-o nas proporções em que o vi. Na verdade, imagino-o, maior ou menor, à minha vontade. E assim dele me lembro como o vi, mas imagino-o como quero: em movimento, parado, vindo de onde me apraz e indo para onde me agrada. Posso imaginá-lo quadrado, embora dele me lembre como redondo; e sendo de qualquer cor, ainda que nunca tenha visto um sol verde e disso não possa me recordar. O que digo sobre o sol, pode-se aplicar a todas as outras realidades.

Ora, como essas formas dos objetos são corporais e sensíveis, a alma às vezes se engana ao pensar que elas são exteriormente como julga e pensa em seu interior, quer porque já tendo desaparecido no exterior, elas ainda estejam retidas na memória, quer porque tenham agora uma configuração diferente daquela da recordação, não porque devido à infidelidade de tal recordação, mas à mutabilidade da imaginação.

14. Com muita frequência acreditamos também nas pessoas que nos narram fatos verdadeiros dos quais tomaram conhecimento pelos sentidos. Quando pensamos naquilo que nos narraram e naquilo que o ouvido escutou, não parece que o olhar da alma se volte para a memória para que se produzam as representações no pensamento, posto que não pensamos no que nós recordamos, mas no que outro nos narrou. Parece assim, que neste caso não se completa aquela trindade que se dá quando a imagem latente na memória e a visão daquele que se recorda ficam

associadas pelo terceiro elemento, que é a vontade. Penso, não no que existia escondido na memória, mas no que ouço, quando me contam alguma coisa. Não me refiro aqui às palavras do narrador, para que não se pense que saio de meu assunto, para voltar à trindade do homem exterior, que atua exteriormente no sensível e nos sentidos. Não! O que me represento são as imagens dos corpos que o narrador quer significar com suas palavras e sons. Ora, penso nessas imagens, não recordando, mas ouvindo.

Mas se observarmos mais atentamente nem mesmo assim se esgota a capacidade da memória.[27] Pois eu não poderia entender o narrador e não me teria lembrado de cada uma de sua frases — mesmo supondo que o que diz eu o estivesse ouvindo pela primeira vez —, nada deixaria de corresponder a alguma recordação genérica guardada por ela. Por exemplo, se alguém me conta que um monte foi desmatado e está plantado de oliveiras, estará narrando algo sobre o que me lembro a respeito de imagens de montes, florestas e oliveiras. E caso delas já me tivesse esquecido, não saberia o que estava dizendo e seria incapaz de me representar isso durante a narração. Do mesmo modo, todo aquele que pensa em objetos corporais, seja imaginando-os, seja ouvindo ou lendo sobre acontecimentos passados ou futuros, recorre à sua memória, para aí encontrar o modo e a medida de todas as formas que se representa com o pensamento.

Ninguém pode pensar em uma cor ou forma corpórea que nunca viu; num som que nunca ouviu; num sabor que nunca provou; nem em aroma que nunca aspirou; nem contacto corporal que nunca sentiu. Portanto, se ninguém é capaz de pensar em algo material se não o sentiu porque ninguém se lembra do material se não o sentiu e assim, se nos corpos existe certo processo de sensação, do mesmo modo existe na memória um processo para se pensar. O sentido recebe a imagem do objeto que percebemos. E a

memória recebe-a do sentido, o olhar daquele que pensa, recebe-a da memória.

15. A vontade, na verdade, assim como associa o sentido ao objeto, na primeira trindade, assim também associa a memória ao sentido e o olhar do sujeito que pensa,[28] à memória. E a mesma vontade, que harmoniza e associa essas realidades, também pode as desunir e separar. Com um simples movimento do corpo desassocia os sentidos do corpo das coisas sensíveis, para não experimentarmos alguma sensação ou deixarmos de sentir algo. É o que acontece quando fechamos os olhos ou os desviamos do que não queremos ver; ou os ouvidos, do que não queremos ouvir; ou o nariz, do que não queremos cheirar. Do mesmo modo, fechando a boca ou dela cuspindo alguma coisa, recusamos sentir certos sabores. No tato, ou desviamos o corpo para não tocar o que não queremos ou, se o estávamos tocando, interrompemos ou rechaçamos o contato. Assim, a vontade atua com um movimento do corpo, evitando que o sentido se associe às coisas sensíveis.

A vontade procede desse modo na medida que o consegue, pois quando encontramos sérias dificuldades nessa ação devido à nossa condição de natureza mortal e servil, provoca tal sofrimento que à vontade só lhe resta é ter paciência para suportar.

Em relação à memória, a vontade desvia-a dos sentidos fazendo-a atenta a outras coisas e não lhe permitindo fixar-se nos objetos presentes no momento. Constata-se isso facilmente, por exemplo, quando parecemos não escutar quem nos dirige a palavra, por estarmos com o pensamento ocupado em outra coisa. Mas tal não é verdade, pois escutamos, e se não recordamos, é porque a atenção, que fixa as impressões em nossa memória, estava desviada por um movimento diferente da vontade perante as palavras que apenas resvalaram pelo sentido

da audição. Quando isso acontece, deveríamos antes dizer — "não nos lembramos" ao invés de dizer: "não ouvimos". Aos que estão lendo acontece o mesmo, e a mim já ocorreu muitíssimas vezes que tendo lido uma página ou uma carta não saber o que li e me ver obrigado a reler. Tendo direcionado a atenção a outra realidade, a memória não se aplicou como o sentido corporal se aplicou à vista das letras.

Acontece o mesmo com os caminhantes, os quais com a vontade entretida com outros pensamentos, não sabem por onde andaram. Entretanto, se não tivessem enxergado não estariam andando ou então andariam com muita atenção, às apalpadelas, principalmente se caminhassem por lugares desconhecidos. Ora, como conseguem caminhar com facilidade é porque estão enxergando. A memória, porém, como não estava associada ao sentido, não consegue se lembrar do que viu, mesmo sendo um caso recente. Portanto, querer desviar o olhar da alma de um conteúdo da memória é o mesmo que não pensar.

CAPÍTULO 9

Uma imagem gera outra imagem

16. No decorrer desta análise das diversas formas ou imagens,[29] tendo começado pela imagem corporal e chegado àquela gerada pelo olhar da alma, encontramos quatro imagens que foram nascendo gradualmente, uma da outra: a segunda, da primeira; a terceira, da segunda; e a quarta, da terceira. Da figura corporal observada nasce a imagem produzida no sentido do observador. Desta se origina outra: a que é produzida na memória. E desta nasce a que se forma no olhar mental daquele que pensa. Assim a vontade parece unir o pai com a sua prole três

vezes: primeiramente, ao unir a figura corpórea com a gerada por ela, no sentido corporal. E esta, com a que dela nasce na memória. E em terceiro lugar, esta última com a que é dela gerada no olhar daquele que pensa. Mas a união intermédia, ou seja, a segunda, embora mais próxima, não é tão semelhante à primeira quanto o é da terceira. Portanto, são duas as visões: uma, a do vidente; outra, a do pensante. Para que seja possível a visão do pensante, é preciso que surja na memória, a partir da visão do sentido, certa semelhança, para a qual a visão da alma se volte ao pensar, tal como a vista se volta para os objetos para olhá-los. Por isso, eu quis fazer menção de duas trindades neste livro: uma, a visão do vidente informada pelo objeto externo; outra, a do pensante, informada pela memória.[30]

Não quis mencionar a trindade do meio, porque não se costuma denominar visão a ação de ser confiada à memória a imagem produzida no sentido externo do vidente. Neste processo não aparece a vontade, a não ser como elemento de união entre um termo que é como o pai e outro que é como filho. Mas de onde quer que ela proceda, a vontade não pode ser denominada pai, nem prole, isto é, ela não gera, nem é gerada.

CAPÍTULO 10

As diversas operações da imaginação

17. Mas se não nos lembramos senão do que percebemos e não pensamos senão naquilo de que nos lembramos, por qual motivo, muitas vezes, pensamos em coisas fictícias, visto que não é fictícia a recordação do que sentimos? Não será a seguinte a explicação? A vontade, elemento de união e de separação das realidades, como procurei de-

monstrar segundo as minhas possibilidades, conduz a seu bel-prazer o olhar da alma para se informar através do conteúdo oculto na memória e a impele a pensar, não no que recordamos, mas a partir do que suscitamos na lembrança, apropriando-nos de um elemento daqui e outro dali, os quais, associados numa só visão, produzem algo de fictício. É fictício, porque não existe na realidade exterior, na natureza mesma dos objetos, ou porque não se vê aí a fiel expressão do conteúdo da memória, pois não nos recordamos de ter sentido nada daquilo.

Quem, por exemplo, já viu um cisne preto? Portanto, ninguém pode se lembrar de ter visto algum. Mas quem não poderá imaginar um? É fácil cobrir a figura dessa ave que conhecemos de vista com uma cor preta, que já vimos em outros corpos. E porque vimos as duas coisas podemos nos lembrar das duas. Mas não me recordo de uma ave quadrúpede, porque nunca a vi.[31] Posso, porém, imaginar com facilidade esse ser fictício pois, como já vi outras aves acrescento outros dois pés semelhantes aos que já observei. Logo, quando representamos unidas características de que lembramos ter percebido separadamente, parece-nos não estarmos pensando conforme o que é objeto de recordação de nossa memória. Contudo, é só com a ajuda da memória que o fazemos. É dela que retiramos tudo a que damos forma a nosso bel-prazer, de muitos e variados modos.

Sem a ajuda da memória não poderíamos representar pelo pensamento sequer as grandezas corporais que nunca vimos. Assim, é na proporção do espaço, no qual nosso olhar pode abranger a grandeza deste mundo, que conseguimos ampliar o volume dos corpos, ao pensarmos neles como imensos. A razão pode abranger grandezas ainda maiores, mas a imaginação não tem capacidade de acompanhá-la. Com efeito, a razão pode comprovar o infinito matemático, mas nenhuma visão corporal daque-

le que pensa pode representá-lo em relação a objetos materiais. A mesma razão ensina a possibilidade da divisão infinitesimal dos mais minúsculos dos corpos, mas quando se chegar às coisas mais diminutas e subtis entre as de que nos lembramos ter visto, já não temos possibilidade de imaginar partículas mais tênues e íntimas, embora a razão não deixe de continuar a fazer sempre a divisão.

Concluindo, não podemos pensar em nenhum objeto corporal se dele não tivermos alguma lembrança ou se não pudermos deduzir daquilo de que nos lembramos.

CAPÍTULO 11

A trilogia: medida, número e peso

18. Como se pode representar, grande número de vezes, lembranças que foram impressas uma só vez na memória, parece que a medida diz respeito à memória; e o número parece relacionar-se com a visão.[32] Com efeito, embora seja inumerável a quantidade dessas visões, cada uma delas tem na memória uma medida intransponível. Portanto, a medida aparece na memória e o número nas visões. Assim como nos mesmos objetos visíveis existe certa medida, à qual se adapta em grande número, o sentido dos videntes, de modo que um só objeto pode informar o olhar de muitas pessoas, assim também uma só pessoa, devido aos dois olhos de que é dotada, pode ver uma só coisa duplicada, como ensinamos acima. Logo, existe certa medida nessas realidades que produzem a visão. E nas próprias visões existe um número.

A vontade, porém, que associa, ordena e enlaça essas duas faculdades em certa unidade e, dando seu consentimento, direciona o desejo de sentir e de pensar nos objetos

de que se originam as visões, a vontade, digo, é semelhante ao peso. Por isso, digamo-lo de antemão, esses três atributos: a medida, o número e o peso, percebemo-los existentes em todas as coisas criadas.[33]

Por enquanto, conforme me foi possível, e apoiado nos argumentos que pude apresentar, fica demonstrado que a vontade — vínculo de união entre o objeto visível e a visão —, como quase pai ou quase prole, seja na percepção, seja no pensamento, a rigor não pode ser denominada pai nem prole.

O momento me adverte sobre a obrigação de agora investigar essa mesma trindade no homem interior e ir para dentro partindo desse homem animal e carnal, que se denomina exterior, do qual tratei já durante tanto tempo. Esperamos encontrar nele a imagem de Deus, como reflexo da Trindade, ajudando-nos em nossos esforços aquele que a criação e a própria Escritura atestam que dispôs tudo em número, medida e peso.[34] (Sb. 11.21).

LIVRO XII

— A dupla função da razão: a superior e a inferior.
— A imagem de Deus na razão superior.
— A trindade familiar não é a imagem de Deus.
— A deturpação da imagem de Deus pelo pecado.
— Distinção entre sabedoria e ciência.

CAPÍTULO 1

O homem exterior e o homem interior

1. Vejamos agora onde se encontra como que o limite entre o homem exterior e o interior.[1]

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma, pois deles nos diferenciamos pelo corpo ereto.

Não que projetemos nossa alma na consecução das coisas que estão colocadas no lugar mais alto entre os corpos. Desejar o repouso da vontade em tais realidades

é ainda rebaixar a alma. Mas assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça.

CAPÍTULO 2

Só o homem percebe as razões eternas no mundo corpóreo

2. Os animais também podem perceber através dos sentidos do corpo os objetos materiais colocados no mundo exterior, lembrar-se deles, depois de impressos na sua memória, desejar entre eles os que lhe são úteis e fugir dos que lhe são nocivos.

Ao contrário, fixar a atenção, reter, além das lembranças captadas espontaneamente na natureza, como ainda as que foram confiadas intencionalmente à memória, e quando essas lembranças estão para cair no esquecimento, lembrá-las e representá-las (pois assim como o pensamento forma-se pelo que está contido na memória do mesmo modo o que já está gravado na memória consolida-se pelo pensamento); além disso, construir visões imaginárias, recolhendo e como que tecendo tais e tais lembranças tomadas aqui e ali; ver como nesse gênero de coisas se distingue o verossimil do verdadeiro, não só no domínio espiritual, mas até no material; todas essas e outras operações do gênero, ainda que tenham relação com o sensível e com os conhecimentos que a alma adquire mediante os sentidos, não são estranhas à razão, nem são comuns a homens e animais.

Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais. Ora, fazemos juízos sobre tais realidades, baseados na razão de suas dimensões e figuras, e cuja razão nossa mente reconhece como imutável.

CAPÍTULO 3

A dupla função da razão: a superior e a inferior

3. Quanto a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão. Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las.[2]

Assim como dentre todos os animais não foi encontrado para o homem uma auxiliar semelhante a ele, senão a parte que dele foi tirada para ser formado o casal, assim também para a nossa mente, pela qual nos ocupamos da verdade transcedental e íntima, não se encontra uma auxiliar semelhante entre as partes da alma que temos em comum com os animais que seja apta para o trato com as coisas corporais como o exige a natureza humana. Por isso, esse algo de nossa alma racional — não a ponto de romper a unidade, mas como delegada para colaborar no bem do conjunto — é repartida para os encargos de sua ação própria. E assim como o homem e a mulher formam

uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e nossa ação,[3] ou seja, nosso conselho e execução; ou ainda, a razão e o apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: *Serão dois numa só carne* (Gn 2,24), também se pode dizer das duas funções da alma: são duas numa só alma.

CAPÍTULO 4

Onde se encontra a verdadeira imagem de Deus

4. Quando, pois, nós falamos acerca da natureza da alma humana, enfocamos apenas uma só realidade. O duplo aspecto que acabo de distinguir, ou seja, inteligência e ação, vem somente em relação às suas duas funções. Por isso, quando procuramos uma trindade na alma, havemos de investigar em toda ela, não separando a razão que age no temporal, da contemplação das coisas eternas, de maneira a procurarmos depois o terceiro elemento para se completar a trindade.[4] Não! É mister descobrir a trindade na totalidade da natureza da alma. De modo que, se faltasse a ação no temporal — ação que requer a ajuda de uma parte da alma, visto ser indispensável a delegação de algo da mente para a administração das coisas inferiores —, de forma algum se encontraria a trindade numa alma indivisa. Uma vez feita essa distinção de funções, poder-se-á encontrar não apenas uma trindade, mas ainda a imagem de Deus. E essa somente na parte racional, referente à contemplação das coisas eternas.[5] Em referência, porém, à parte da alma deputada à ação no temporal poder-se-á encontrar uma trindade, não, porém, a imagem de Deus.[6]

CAPÍTULO 5[7]

São imagem de Deus, o casal e sua prole?

5. Não me parece provável a opinião dos que pensam poder encontrar uma trindade — imagem de Deus em três pessoas —, tal como aparece na natureza humana, no casamento do homem e da mulher, tendo como complemento a sua prole.[8] O varão representaria a pessoa do Pai; a criança, que dele procede pelo nascimento, a pessoa do Filho; e dizem que a terceira pessoa, ou seja, o Espírito Santo, seria a mulher, a qual procedeu do homem sem ser seu filho ou sua filha, ainda que, tendo concebido, dela tenha nascido a prole. Ora, assim disse o Senhor, falando do Espírito Santo: ele procede do Pai (Jo 15,26), sem ser o seu filho (Jo 15,26).

Nessa opinião errônea, a única afirmação que se aceita com probabilidade é a que se comprova quanto à origem da mulher, quando foi criada, como está evidenciado pelo testemunho da santa Escritura. Isto é: nem todo aquele que se origina de uma pessoa para ser por sua vez outra pessoa deve ser dito filho — já que da pessoa do homem teve origem a pessoa da mulher e ela não foi dita sua filha. Os demais pontos da opinião acima são tão estranhos e mesmo tão falsos, que sua refutação não oferece dificuldade. Não saliento a possibilidade de o Espírito Santo ser mãe do Filho de Deus e esposa do Pai.[9] Pois talvez se pudesse argumentar que essa opinião seja abusiva, por levar consigo uma conotação carnal, como quando se pensa em concepção e parto de seres corpóreos. Embora sejam esses pensamentos castos, pois para as almas puras tudo é puro. Contudo, para os infiéis e impuros, cuja mente e consciência estão conspurcadas, nada é puro (Tt 1,15). Por isso, o nascimento de Cristo, mesmo sendo de uma virgem segundo a carne, é para muitos deles motivo de escândalo. Mas naqueles cimos

espirituais, onde nada há de violável e corruptível, nem nascido no tempo, nem formado do informe, se não utilizados tais termos, à cuja semelhança, embora remotíssima, esse gênero de coisas inferiores foram criadas, esse fato não deve pertubar a prudência virtuosa e desse modo não aconteça que, por evitar um falso horror, alguém caia num erro mais pernicioso.

É preciso acostumar-se a descobrir vestígios espirituais nas coisas corpóreas, sob a condição de que quando conduzido pela razão, iniciar a ascensão às cumeadas e chegar à verdade imutável, pela qual foram feitas todas as coisas, não se leve consigo para as alturas o que foi desprezado como ínfimo. Com efeito, houve alguém que não se envergonhou de escolher a Sabedoria por esposa, embora o nome de esposa inisinue uma união carnal gerativa de prole. A própria sabedoria é mulher pelo sexo, pois se enuncia com termo feminino nas línguas grega e latina.

CAPÍTULO 6

Refutação racional da opinião anterior

6. Não rechaçamos a opinião exposta no capítulo anterior pelo fato de temermos que se pense na santa, inviolável e imutável Caridade, como esposa de Deus Pai e como procedente dele, sem ser sua prole; e destinada a gerar o Verbo pelo qual tudo foi feito. Não aceitamos dita opinião porque a Escritura divina mostra com evidência sua falsidade. Pois Deus disse: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*, e um pouco depois está dito: *E fez o homem à imagem de Deus* (Gn 1,26.27). Estando essa palavra: “nossa imagem” no plural, não teria sido empregada se o homem fosse criado à imagem de uma só das Pessoas divinas, seja do Pai, seja do Filho, seja do Espírito

Santo. Mas como o homem foi feito à imagem da Trindade, por isso está dito: *à nossa imagem*. Além do que, para não insinuar uma crença em três deuses na Trindade, enquanto a mesma Trindade é apenas um só Deus, o autor sagrado disse: *E fez Deus o homem à imagem de Deus*, como se dissesse: à sua imagem.

7. Existem nas Escrituras certas expressões que alguns, embora professem a fé católica, não as observam com bastante cuidado. Por exemplo, pensam que está escrito: “Fez Deus o homem à imagem de Deus”, como se fosse: “O Pai fez o homem à imagem do Filho”. Querem eles provar por essas palavras que o Filho é também chamado Deus, como se faltassem outros testemunhos bem manifestos e muito verídicos em que o Filho é chamado não apenas Deus, mas verdadeiro Deus! Nesse testemunho, ao pretenderem encontrar outro sentido, enredam-se de tal modo que não conseguem safar-se. Portanto, se o Pai fez o homem à imagem do Filho, nessa hipótese o homem não seria imagem do Pai, mas do Filho, e então o Filho não seria semelhante ao Pai. Mas se uma crença piedosa ensina, como de fato ensina, que o Filho é semelhante ao Pai até em igualdade de essência, e se o homem foi criado à semelhança do Filho, conseqüentemente o foi também à semelhança do Pai.

Além disso, se o Pai fez o homem não à sua imagem, mas à do Filho, por que não diz a Escritura: “Façamos o homem à tua imagem”? Mas está dito: *à nossa*, senão porque a imagem da Trindade se imprimia no homem para que fosse imagem do único Deus verdadeiro, pois a mesma Trindade é o único Deus verdadeiro.

São inumeráveis as expressões semelhantes nas Escrituras, mas as que citaremos serão suficientes. Nos Salmos, assim está escrito: *Do Senhor vem a salvação, e sobre teu povo venha a tua bênção* (Sl 3,9), como se se

estivesse falando de outra pessoa: *Do Senhor vem a salvação*; e não daquele ao qual se refere a sentença: *sobre teu povo venha a tua bênção.*

E neste versículo: *Por ti ver-me-ei livre da tentação, e com o meu Deus, assalto a muralha* (Sl 17,30). Parece que se fala a outra pessoa: *por ti, ver-me-ei livre da tentação.*

E outra vez: *Os povos submetem-se a ti, os inimigos do rei perdem o ânimo* (Sl 44,6). Equivalendo a: "os teus inimigos". Ora, foi bem ao rei, ou seja, a nosso Senhor Jesus Cristo que o salmista se dirigiu: *os povos submetem-se a ti,* e é a este rei que quis se referir, quando dizia: *os inimigos do rei.*

Tais maneiras de falar são mais raras nas cartas do Novo Testamento. Mas aos Romanos, o Apóstolo diz: *...e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade* (Rm 1,3.4), como se antes houvesse falado de outra pessoa. Quem é pois, esse Filho de Deus predestinado por sua ressurreição dos mortos, Jesus Cristo, senão o mesmo Jesus Cristo que foi predestinado a ser Filho de Deus em poder? Conseqüentemente, quando ouvimos: *Filho de Deus com poder, Jesus Cristo*, ou: *filho de Deus, segundo o Espírito de santidade, Jesus Cristo;* ou: *Filho de Deus pela ressurreição dos mortos, Jesus Cristo;* quando poderia ser dito mais correntemente: "no seu poder", ou: "segundo o Espírito de sua santidade"; ou: "pela ressurreição dentre os mortos", ou: "dos seus mortos", não somos obrigados a entender outra pessoa, mas uma e mesma, ou seja: a do Filho de Deus nosso Senhor Jesus Cristo. Assim também, quando ouvimos: *Fez Deus o homem à imagem de Deus,* embora se pudesse dizer conforme o uso comum: "à sua imagem", não somos forçados a entender que se trata de outra pessoa da Trindade, mas da única e mesma Trindade, que é um só Deus, à cuja imagem o homem foi criado.

8. Sendo assim, se aceitamos a existência de uma imagem da Trindade não em uma, mas em três pessoas: pai, mãe e filho, o homem não seria imagem de Deus, antes de ter sido feita a sua esposa e antes da procriação do filho, porque ainda não existia essa trindade. Acaso, alguém poderá dizer: já existia a trindade, embora ainda não em sua forma própria porque a mulher na sua natureza original já existia na costela do homem e o filho nos rins do pai? Então, porque quando a Escritura depois de dizer: *Fez Deus o homem à imagem de Deus,* acrescentou: *Criou Deus o homem à imagem de Deus e criou-os varão e mulher, e os abençoou?* (Gn 1,27.28). Ou será que se deva ler primeiramente: e fez Deus o homem, para depois dizer: fê-lo à imagem de Deus, e finalmente acrescentar: *Criou-os varão e mulher?* Alguns têm receio de dizer: "Criou-os homem e mulher", como se houvéssemos de subentender uma anormalidade, como o denominado hermafrodismo,[10] Embora sem forçar o sentido poder-se-ia designar a ambos, o homem e a mulher no singular, conforme a expressão da mesma Escritura: *dois numa só carne.*

Por que então, como comecei a dizer, na natureza do homem feita à imagem de Deus, a Escritura menciona apenas o homem e a mulher?[11] Para completar a trindade, não deveria acrescentar também o filho, embora fosse apenas em germe nos rins do pai, como a mulher estava na costela? Ou a mulher já tivesse sido criada e a Escritura tenha resumido num período breve para explicar depois com mais pormenores, indicando o modo de sua criação, enquanto o filho não pôde ser mencionado porque ainda não nascera? Isso, como se o Espírito Santo não houvera podido citar com brevidade o filho, para no devido lugar narrar o seu nascimento, como narrou depois em seu lugar a criação da mulher tirada da costela do homem (Gn 2,24,22), embora não tenha deixado de a mencionar desde o início.[12]

CAPÍTULO 7

O homem e a mulher e a dupla função da alma. Interpretação de uma sentença do Apóstolo

9. Portanto, não devemos entender que o homem foi criado à imagem da soberana Trindade, isto é, à imagem de Deus, de modo a considerarmos essa imagem residindo em três pessoas criadas. Sobretudo, porque o Apóstolo proclama que é o varão a imagem de Deus, devendo por isso andar com a cabeça descoberta e adverte justo o contrário para a mulher. São estas as palavras: *Quanto ao homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem de Deus, mas a mulher é a glória do homem* (1Cor 11,7).

O que dizer sobre isso? Se por sua pessoa a mulher completa a imagem da Trindade, por que, uma vez formada da costela do homem, é este chamado ainda imagem de Deus (e não ela)? Ou bem, se qualquer das três pessoas humanas pode ser denominada imagem de Deus, assim como acontece com a excelsa Trindade em que cada uma das Pessoas divinas é Deus, por que não seria a mulher também imagem de Deus?[13] Mas para a mulher há o preceito de cobrir a cabeça, ao passo que para o homem não há a proibição de fazê-lo por ser ele a imagem de Deus? (1Cor 11,5).[14]

10. É preciso ver neste caso que a sentença do Apóstolo ao afirmar que o varão, não a mulher, é imagem de Deus, não esteja em contradição com o que está escrito no Gênesis: *Fez Deus o homem, criou-o à imagem de Deus; criou-os homem e mulher e os abençoou* (Gn 1,27).

A Escritura diz nesse texto que a natureza humana enquanto tal, e que se compõe dos dois sexos, foi criada à imagem de Deus. Assim, deve-se entender não estar excluída a mulher na abrangência da imagem de Deus. Com efeito, ao afirmar que Deus fez o homem à imagem de Deus, acrescenta: *criou-o homem e mulher*, ou segundo

outra versão: *Criou-os homem e mulher.* Como então ouvimos o Apóstolo afirmar que o varão é imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1Cor 11,7). Creio eu que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de modo que forma uma só imagem, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus.[15] E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e íntegramente como o é em conjunto com a mulher.

É o que já dissemos ao tratar da natureza da alma humana: quando, toda inteira contempla a verdade, é imagem de Deus. Mas quando alguma parte dela é desviada e sua atenção se afasta para agir nas coisas temporais, ainda que pela parte direcionada para a verdade, ela permaneça imagem de Deus, todavia pela parte que se ocupa na ação em coisas inferiores ela não é imagem de Deus. E quanto mais se elevar para as coisas eternas tanto mais vai se formando à imagem de Deus.[16] Por isso, não se há de pôr empecilho algum a essa ascensão, a ponto de conter e moderar a alma. Eis porque o varão não deve cobrir a cabeça.

Mas como por sua ação sobre as realidades materiais e temporais há uma perigosa tendência para a razão se deixar levar para as coisas inferiores, ela deve então ter grande domínio sobre sua cabeça. É o que indica o véu, símbolo desse domínio. E essa é uma interpretação mística e piedosa, agradável aos santos anjos.[17]

Quanto a Deus, ele não vê as coisas em relação ao tempo e nada de novo lhe acontece pela visão e pela ciência, ao ocorrer alguma coisa temporal e transitória, como sucede com os sentidos corporais dos animais e dos homens e mesmo com a percepção espiritual dos anjos.

11. O apóstolo Paulo, ao distinguir o sexo masculino e feminino quer nos apresentar a figura de um mistério muito oculto.[18] Isso se pode deduzir pelo que foi dito em outro lugar. Falando de mulher, verdadeiramente viúva e desolada, que permanece sozinha, sem filhos e netos, o Apóstolo diz que entretanto ela deve pôr sua confiança em Deus e perseverar em súplicas e orações dia e noite (1Tm 5,5). Ora, nessa mesma epístola ele indica que a mulher seduzida e que caiu em transgressão será salva pela geração de filhos, e acrescenta: *desde que, com modéstia, os seus filhos permaneçam na fé, no amor e na santidade* (ib. 2,15). Poder-se-ia, então crer que prejudicasse à boa viúva o fato de não ter filhos ou que aqueles que teve não tenham querido perseverar nas boas obras?

De fato, as boas obras são como que filhos de nossa vida e conforme a elas se avalia como é a vida de cada um, ou seja, como são realizadas as suas ações temporais. Vida que os gregos chamam de "bion" e não "zoén". Essas boas obras são sobretudo as que se entende como sendo obras de misericórdia. Ora, elas não trazem proveito nem para os pagãos nem para os judeus, que não crêem em Cristo, tampouco para os hereges ou cismáticos, pois entre eles não se encontra a fé, nem a caridade e santidade, que não vai sem a sobriedade. Fica assim esclarecido o que o Apóstolo quis significar — ou seja, que ele falava no sentido místico e figurativo. Pois o cobrir com véu a cabeça da mulher não teria sentido, se não estivesse igualmente relacionado com algum mistério escondido.

12. Assim pois a razão apoiada não somente sobre a mais exata verdade, mas também sobre a autoridade do Apóstolo, nos ensina que o homem foi criado à imagem de Deus, não segundo a forma corpórea, mas conforme a sua alma racional.[19] É uma opinião grosseira e vergonhosa a que sustenta que Deus é ciscunscrito e limitado pela estrutura

de membros corporais.[20] Não diz o bem-aventurado Apóstolo: *Renovai-vos pela transformação espiritual da vossa mente e revesti-vos do Homem novo, criado segundo Deus* (Ef 4,23.24); e em outra passagem, mais claramente: *Pois vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento, segundo a imagem de seu Criador?* (Cl 3,9.10). Se pois, nós nos renovamos pela transformação espiritual, no interior de nossa mente, e é homem novo o que se renova para o conhecimento de Deus segundo a imagem do Criador, não resta dúvida que o homem foi criado à imagem de quem o criou, não segundo o corpo nem segundo alguma parte da alma, mas segundo a mente racional, onde pode residir o conhecimento de Deus.[21]

É mediante esta renovação, pois, que nos tornamos também filhos de Deus pelo batismo de Cristo e, revestindo-nos do homem novo, revestimo-nos de Cristo pela fé. Quem pois poderá privar as mulheres desta participação, sendo elas conosco co-herdeiras da graça? Não diz o Apóstolo em outro lugar: *Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo; não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem ou mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus?* (Gl 3,26-28). Acaso as mulheres tornando-se fiéis perderam o sexo?

Mas como elas se renovam à imagem de Deus, onde não há diferença de sexo, é também aí que o homem foi criado à imagem de Deus — nessa parte de seu ser onde não há sexo algum, ou seja, no fundo de sua alma espiritual. Mas por que então o homem não deve cobrir a cabeça, pois é imagem e glória de Deus, e a mulher deve fazê-lo, pois é glória do homem, como se a mulher não se renovasse no interior de sua alma, ao se renovar para o conhecimento de Deus, conforme a imagem daquele que a criou? É porque, como pelo sexo corporal a mulher difere do ho-

mem, o Apóstolo pôde simbolizar no rito do uso do véu material essa parte da razão que se ocupa da administração do temporal.[22] Assim, vê-se que a imagem de Deus se radica tão-somente na parte da mente que se entrega à contemplação e consideração das razões eternas. Parte essa que tanto os homens como as mulheres possuem.

CAPÍTULO 8

Como se deteriora a imagem de Deus na alma

13. Portanto, a alma do homem e a da mulher possuem manifestamente uma natureza idêntica, e é em seus corpos humanos que está simbolizada a diversidade de funções dessa única e mesma alma.

Quando a alma ascende íntima e gradualmente através das partes da alma,[23] onde começa a aparecer algo que não nos é comum com os animais, é então que começa a razão,[24] e onde já se reconhece o homem interior.

Acontece que, se por causa daquela parte da razão pela qual lhe foi confiada a administração do temporal, a alma vier a resvalar demasiadamente para o exterior em um progresso imoderado,[25] com o consentimento de sua "cabeça", isto é, faltando-lhe a coibição e o freio da parte que preside como vigia e conselho, à maneira de parte viril, então o homem interior envelhece entre seus inimigos (Sl 6,8), isto é, entre os demônios invejosos da sua virtude, e com o seu príncipe, o diabo.

A visão das coisas eternas é então subtraída da "cabeça", que comeu o fruto proibido juntamente com sua mulher, de modo a faltar-lhe a própria luz dos olhos (Sl 37,11). E, desnudados ambos da luz da verdade, e abertos os olhos da consciência para perceberem quão desonestos

e indecorosos ficaram para se cobrirem, tecem folhas de árvore que anunciam deliciosos frutos, mas sem os terem. Isso como que, expressando-se com belas palavras: procurarem ocultar sua torpeza ainda que vivendo mal (Gn 3). [26]

CAPÍTULO 9

Etapas da queda

14. A alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal para o seu interesse particular. A culpa é do orgulho, que ama as divisões. Soberba essa denonimada "início do pecado" (Eclo 10,15). Com efeito, se a alma seguisse a Deus como governador da criatura, suas leis divinas poderiam governá-la com sabedoria. Mas ela, desejando algo mais do que o universo, quis submeter o mundo às suas leis particulares. Como nada existe maior do que o universo, ela lançou-se a seus próprios caprichos.[27] E assim, ao ambicionar muito, diminiu-se. Por isso, se diz que a avareza é "a raiz de todos os males" (1Tm 6,10). Tudo o que o orgulho pretende fazer, levado pelo seu próprio interesse é contra as leis que governam o mundo, e é feito por meio do corpo, ao qual o homem domina apenas parcialmente. Cheia de complacência pelas formas e movimentos corpóreos e não os possuindo em seu próprio interior, envolve-se com as imagens fixadas na memória, e mancha-se com torpeza numa fornicação da imaginação, direcionando todas as suas atividades a esses fins. Busca com esmerada diligência as coisas corporais e temporais, mediante os sentidos do corpo. Com empolado orgulho, finge-se superior às outras almas entregues às sensações corpóreas, ou então precipita-se ela mesma nos lamacentos charcos do prazer carnal.[28]

CAPÍTULO 10

Os graus da torpeza

15. Pode acontecer que a alma, com toda sua boa vontade, seja em relação a si mesma, seja em relação aos outros, procure conquistar os bens interiores e superiores, que não são o privilégio só de alguns, mas de todos os que põem o amor nessas coisas, sem egoísmo e sem excitar inveja, bens esses a serem possuídos em castos amplexos.

Mas, se em sua ignorância das coisas temporais — porque é no uso temporal que ela procura esses bens —, a alma falhar em algum ponto e não agir como devia, não se dá aí senão uma tentação humana. Pois é de grande mérito passar esta vida, que não é senão uma viagem de retorno para encontrar o caminho, sem se se deixar surpreender por outra tentação que não à humana! (1Cor 10,13). Esse pecado é exterior e não é considerado fornicação, sendo por isso facilmente perdoado (1Cor 6,18).

Quando, porém, a alma, no afã de conseguir seu fim no que é percebido pelos sentidos corporais, levada pelo desejo de experimentar, de dominar ou de contactar o que ambiciona, e colocando nisso a finalidade de sua felicidade, algo que fizer, seja o que for, ela estará agindo com torpeza.[29] E entregando-se à fornicação, peca contra o próprio corpo (1Cor 6,18).[30] Introduz no seu interior as imagens enganosas das coisas corporais, reunindo-as em vãos pensamentos, e chega a ponto de nada poder considerar como divino além dessas coisas. E egoísta em seu íntimo, essa alma torna-se fecunda em erros e, individulamente pródiga, esvazia-se de suas forças.[31] Com toda certeza, ela não se teria lançado desde o princípio, de uma só vez, a tão leviana e deplorável fornicação, mas como está escrito: *Aquele que despreza as coisas pequenas, pouco a pouco cairá* (Ecl 19,1).

CAPÍTULO 11

Origem da imagem do animal no homem

16. Assim como a serpente não se arrasta com passos largos, mas com insensíveis movimentos de suas escamas, assim o lascivo movimento da queda, pouco a pouco, toma conta dos negligentes. Começando estes com o perverso desejo de assemelhar-se a Deus, chegam à semelhança com os animais. Eis porque desnudados da estola primitiva da inocência, nossos primeiros pais mereceram revestir-se, em sua condição mortal, de túnicas de peles (Gn 3,21). A verdadeira honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus, imagem que somente aquele que a imprimiu, poderá guardar. Por isso, tanto mais aderimos estreitamente a Deus, quanto menos amamos o que nos é próprio. Mas pelo desejo de experimentar o seu próprio poder, por iniciativa pessoal, o homem recai sobre si mesmo, como em centro próprio. E assim, não querendo estar submetido a ninguém, isto é, ao querer ser como Deus, ele é precipitado, por castigo, de seu centro ao que há de mais baixo e inclina-se ao que deleita os animais.[32] Como seu ponto de honra é a semelhança de Deus, sua desonra será a semelhança com os animais. *Constituído em honra, o homem não compreendeu, assimilou-se aos animais irracionais e tornou-se semelhante a eles* (Sl 48,13). Por onde fez esse caminho tão longo, passando das alturas para o abismo, senão por esse meio que é ele mesmo? Quando, pois, alguém despreza o amor da sabedoria,[33] que permanece sempre imutável, ele deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do temporal, essa ciência que incha e não edifica (1Cor 8,1).[34]

Assim a alma, oprimida pelo seu próprio peso, é excluída da felicidade. E fazendo a experiência desse meio que é ela mesma, aprende à sua custa, a diferença entre o bem desprezado e o mal cometido. Dispersadas e perdi-

das as suas forças, não pode retornar senão pela graça de seu Criador, que a chama à penitência e lhe dá o perdão. Quem, pois, libertará essa infeliz alma do seu corpo de morte, senão a graça de Deus, por Jesus Cristo nosso Senhor? (Rm 7,24.25).[35]

Dissertaremos sobre a graça, no lugar devido, o quanto Deus nos ajudar.

CAPÍTULO 12

O relacionamente da razão superior com a inferior, em comparação com o primeiro casal humano

17. Prossigamos agora, com a ajuda do Senhor, o estudo já começado sobre a parte da razão com a qual a ciência se relaciona, isto é, com o conhecimento do temporal e do mutável, necessário para o desempenho das atividades desta vida.

Na conhecida história do casal formado pelas primeiras pessoas criadas, a serpente não comeu do fruto da árvore proibida, mas apenas persuadiu a que o comessem; a mulher não o comeu sozinha, mas deu-o a seu marido, e ambos o comeram, embora tão-somente a mulher tenha dialogado com a serpente e somente ela tenha sido seduzida (Gn 3,1-6). Assim também, nesta outra espécie de misterioso e secreto casamento, que aconteceu e se pode notar individualmente no fundo de qualquer criatura humana, o movimento carnal ou, melhor, o movimento sensual da alma, que tende para os sentidos do corpo e que nos é comum com os animais, separa-se da parte da razão que se dedica à sabedoria. Com efeito, os sentidos corporais percebem os corpos, ao passo que a razão que se aplica à sabedoria é que tem a inteligência das realidades espirituais, eternas e imutáveis.

Ora, o apetite sensível é vizinho da razão que se aplica à ciência, visto que é sobre os próprios objetos temporais percebidos pelos sentidos do corpo que a ciência — dita a ciência da ação —, raciocina. Esse raciocínio é reto quando refere o seu conhecimento ao sumo Bem, tomado como fim último. Ao contrário, é mau quando a mente se compraz nesses bens sensíveis e descansa neles, numa falsa felicidade. Então o sentido carnal ou animal sugere à atenção do espírito — ocupado pela vivacidade do raciocínio em coisas temporais e corporais, devido à obrigação em que está de agir —, certos atrativos que o levam a se comprazer em si mesmo, isto é, na busca de um bem próprio e particular, e não do bem geral e comum a todos, que é o bem imutável. Neste caso, pode-se dizer que se dá como quando a serpente se dirige à mulher. Consentir nessa sedução é como comer da árvore proibida. Mas se esse consentimento limita-se a um simples prazer do pensamento e os membros corporais ficam bem contidos pela autoridade de um conselho superior e não se entregam ao pecado, como armas de iniqüidade (Rm 6,13), então parece-me poder se comparar à mulher que come sozinha do fruto proibido. Mas, se ao contrário, houver consentimento de usar mal das coisas percebidas pelos sentidos do corpo, de tal modo que a mente se determine a pecar e, se estiver em seu poder, fazê-lo até com o corpo, então seria como a mulher dando a seu marido o alimento ilícito para juntos o comerem. Com efeito, pode-se dar o pecado, não apenas quando se pensa em algo mau, com agrado, mas também quando se determina na mente a realizá-lo — e isso tão-somente se realiza quando a intenção da mente que tem o poder de mover os membros corporais à ação ou de impedi-lo, venha a ceder e sujeitar-se à ação pecaminosa.

18. Não se pode negar que haja pecado quando a mente se deleita com o ilícito, ainda que só em pensamento e não

se determinando a realizá-lo, mas mantendo e ruminando com prazer o que devia ter afastado desde o seu aparecimento. Contudo, é pecado muito menor do que se tivesse decidido a cometê-lo em ato. Portanto, deve-se pedir perdão por tais pensamentos, bater no peito e dizer: *perdoai-nos as nossas ofensas*, e fazer o que segue e está acrescentado na oração: *Assim como nós perdoamos os que nos têm ofendido* (Mt 6,12).

Na verdade, não acontece aí o mesmo que com as duas primeiras criaturas humanas, em que cada uma era uma pessoa responsável por si mesma. Ali, se apenas a mulher tivesse comido do alimento ilícito, somente ela teria sido ré da pena de morte. O caso aqui é diferente, pois se trata de uma só e mesma pessoa individual. Não se pode dizer que seja digno de condenação quem em seu íntimo alimenta-se de prazeres ilícitos dos quais deveria de imediato afastar o pensamento, mesmo que não se tenha determinado a realizar o pecado, deleitando-se apenas com a recordação. Não se pode pois comparar com a mulher que teria sozinha recebido o castigo, à exclusão do marido. Longe de nós pensarmos assim. Na circunstância atual, existe uma só pessoa, um só indivíduo, por isso a condenação atinge a pessoa toda. A não ser que esses pecados, cometidos sem a vontade de os realizar, e em que apenas a vontade se deleita em seu íntimo, possam ser considerados pecados só de pensamento e assim sejam perdoados pela graça do Mediador.

19. Esta dissertação que nos levou a procurar na mente de todo homem uma espécie de matrimônio entre a razão da contemplação e a da ação, sem que essa distribuição de funções próprias a cada uma comprometesse a unidade da mente — e isso salva também a verdade histórica que a autoridade divina nos apresenta sobre as duas primeiras criaturas humanas, ou seja, o homem e a mulher, dos

quais se originou o gênero humano —, essa nossa dissertação, pois, teve a finalidade única de fazer compreender por que o Apóstolo tão-somente atribui ao varão a imagem de Deus, sem a estender à mulher: quis ele ao distinguir os sexos significar um mistério oculto, que se deve investigar em cada pessoa tomada individualmente.

CAPÍTULO 13

Refutação da opinião: o homem simboliza a mente e a mulher os sentidos do corpo

20. Não ignoro que antes de nós houve egrégios defensores da fé católica e expositores das sagradas Escrituras, os quais ao investigar essa dualidade de princípios numa mesma criatura humana, cuja alma inocente consideravam como uma espécie de paraíso, disseram que o homem representa a inteligência e a mulher os sentidos do corpo. Se refletirmos sobre essa distinção, até parece que os elementos se harmonizariam bem, caso não estivesse escrito que entre todos os quadrúpedes e aves não foi encontrada uma auxiliar semelhante ao varão. Criou então Deus a mulher de uma costela de Adão (Gn 2,20-22).

Por essa razão, não considero certo atribuir à mulher os sentidos do corpo, os quais sabemos serem comuns a nós e aos animais. Prefiro atribuir-lhe algo que os animais não possuem. E julgo que os sentidos corporais devem antes ser representados pela serpente que, conforme se lê, era o mais astuto animal da terra (Gn 3,1). Com efeito, entre os bens naturais que sabemos serem comuns a nós e aos animais, sobressaem por sua vivacidade os sentidos corporais. Não, porém, aqueles dos quais está escrito na carta aos Hebreus: *O alimento sólido é para os perfeitos, para aqueles cujo espírito por um santo hábito, possuem os*

sentidos exercitados para discernir o bem e o mal (Hb 5,14). Pois tais sentidos, próprios à natureza racional, dizem respeito à inteligência. Mas trata-se aqui daqueles sentidos corporais que se dividem em cinco, por meio dos quais nós, como os animais, percebemos as figuras e os movimentos dos corpos.

21a. Aliás, interprete-se deste modo ou de outro qualquer, na afirmação do Apóstolo, em que chamou o homem imagem e glória de Deus e a mulher, glória do homem (1Cor 11,7), está claro o seguinte: quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis e deve modelar-se progressivamente em contacto com a eternidade, a verdade e a caridade divinas.[36] Entretanto, sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo (Rm 12,2), fixando nosso fim nesses bens sensíveis e distorcendo para esse lado nosso anseio de felicidade. Mas a fim de que em tudo o que fizermos, sem cessar de contemplar os bens eternos a serem atingidos, caminhemos por meio daqueles, não nos apegando senão a estes últimos.

CAPÍTULO 14

Distinção entre sabedoria e ciência. O culto a Deus é o seu amor. A sabedoria e o conhecimento das coisas eternas

21b. A ciência também tem o seu lado bom, se o que ela incha ou costuma inchar, for sobrepujado pelo amor às coisas eternas, pois esse amor não incha, mas como

sabemos edifica (1Cor 8,1). Com efeito, sem a ciência, não se pode se quer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna.[37]

22. Contudo, há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais.[38] A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência.

O que se entende por sabedoria, pode também, a rigor, ser chamado ciência, como acontece naquela passagem em que o Apóstolo diz: *Agora o meu conhecimento é limitado, mas depois conhecerei como sou conhecido* (1Cor 13,12). Por esse conhecimento deve-se entender a ciência da contemplação de Deus, que será a suprema recompensa dos santos. Mas onde está dito: *a um, o Espírito dá a mensagem da sabedoria; a outro, a palavra da ciência, segundo o mesmo Espírito* (ib. 12,8), não há dúvida que o Apóstolo faz distinção entre as duas realidades, embora não explique em que se diferenciem e como podemos distingui-las.

Compulsando a imensa riqueza das santas Escrituras, encontro escrito no livro de Jó, estas palavras: *Eis, a piedade é sabedoria; e apartar-se do mal é ciência* (Jó 28,28). Nessa distinção, a sabedoria refere-se à contemplação e a ciência diz respeito à ação.[39] Porque piedade nessa sentença designa o culto de Deus, que em grego se expressa com o termo "theosébeia". Tal sentença contém esse termo nos códices gregos. E o que há de mais sublime, nas realidades eternas, do que Deus — aquele cuja natureza é a única imutável?

E o que é o culto de Deus, senão o amor de Deus, pelo qual agora desejamos vê-lo e cremos e esperamos que haveremos de vê-lo? Pois à medida que progredimos

vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois o veremos em sua plena manifestação. É isso o que quer indicar o Apóstolo quando diz: *nós o veremos face a face* (1 Cor 13,12); e também João: *Caríssimos, desde já somos filhos de Deus, mas o que seremos, ainda não se manifestou; sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é* (1Jo 3,2). Nessas passagens e em outras semelhantes, parece-me que se trata da sabedoria.

Por outro lado, abster-se do mal — o que Jó considera ciência —, pertence sem dúvida ao campo das coisas temporais. Pois é no tempo que estamos sujeitos ao mal do qual nos devemos abster, para chegarmos aos bens eternos. Toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência, isto é, àquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem. Igualmente, os exemplos a serem evitados ou imitados e todos os vários documentos que a respeito de qualquer assunto são necessários para nossa vida prática. Tudo isso nós recolhemos na ciência ou conhecimentos da História.[40]

23. Quando se fala dessas coisas, considero que se deve estabelecer diferença entre o dom de falar com ciência do dom de falar com sabedoria. Porque à sabedoria diz respeito as coisas que não existiram no passado nem existirão no futuro, mas que existem no presente, e em razão dessa eternidade em que existem, diz-se que existiram, existem e existirão, sem nenhuma mutabilidade no tempo. Com efeito, essas coisas não existiram, como se pudessem deixar de existir; ou existirão como se não tivessem existido; pois tiveram e terão sempre um idêntico ser. Permanecem, porém, não como corpos fixos em um espaço local, mas na mesma natureza incorpórea. Mostram-se como realidades tão inteligíveis aos olhares da

mente, como as coisas visíveis ou palpáveis revelam-se aos sentidos do corpo, em espaços locais.

As razões inteligíveis e incorpóreas subsistem independentes de espaço local. Não somente as razões das coisas sensíveis que ocupam uma extensão no espaço, como também as razões dos movimentos transitórios encontram-se elas mesmas, sem nenhuma mudança no tempo, sempre imutáveis e inteligíveis, não porém sensíveis.

Poucas pessoas, no entanto, conseguem elevar-se a essas razões pela penetração do olhar da mente e, caso aí cheguem, o quanto isso é possível, aqueles que o conseguem, não chegam a permanecer nelas. O próprio olhar é rechaçado, como que reverberado, surgindo apenas um pensamento passageiro sobre essa realidade que não é passageira.

Contudo, esse pensamento, à medida que adquire conhecimentos que instruem o espírito, grava-se na memória, a fim de que aí esteja e se possa a ele voltar, quando o mesmo espírito se sente forçado a seguir adiante. Entretanto, ainda que o pensamento não recorra à memória ou caso aí não mais encontre o que lhe confiara, então deverá ser conduzido aonde estivera antes, tal um ignorante. Ali, poderá reencontrar o que já encontrara antes, ou seja, na verdade incorpórea, para novamente fixá-lo na memória como em uma nova gravação. Porque o pensamento humano não permanece na memória como permance, por exemplo, a razão incorpórea e imutável na figura do quadrado. Se é que se possa chegar a uma idéia abstrata sem uma representação de espaço local.

Ou ainda, como acontece quando alguém ouve sons musicais harmoniosos, através de algum intervalo de tempo e essa melodia conseguir permancer fora do intervalo de tempo, em certo secreto e profundo silêncio interior. Essa pessoa poderá pensar nelas enquanto durar a

evocação. Contudo, o que o olhar da mente aprendeu, embora de passagem e como que engolindo, depositou-o na memória, através da recordação, poderá de certo modo ruminá-lo. Poderá mesmo considerar como algo que foi aprendido. Mas se os sons tiverem caído em total esquecimento, será preciso voltar a eles tendo o ensino como guia, para os encontrar de novo tais como eram.[41]

CAPÍTULO 15

Crítica da doutrina da reminiscência de Platão e Pitágoras. Volta à distinção entre sabedoria e ciência

24. Eis por que Platão, aquele ilustre filósofo, esforçou-se em fazer-nos acreditar que as almas humanas já viviam neste mundo, inclusive antes do nascimento dos corpos. Daí, os homens não adquirirem novos conhecimentos, mas apenas lembrarem-se de coisas conhecidas antes. Conta ele que certo jovem, interrogado não sei sobre que assunto de geometria, respondeu como se tivesse invejável competência nessa disciplina. Tendo-se feito perguntas sucessivas e artificiosas, via ele o que devia ver e dizia o que via.[42]

Ora, se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior, visto que esses são tão poucos entre os homens que dificilmente se encontra alguém. Assim, é preferível acredita que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.[43] Assim acontece com

o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito.

De fato, sem precisar ter alguém que lhe ensine, o homem é capaz de distinguir o branco do preto. E isso não por ter tido conhecimento das cores antes de ser criado na carne. Finalmente, por que razão esse pré-conhecimento só se dá a respeito das coisas inteligíveis, e que desse modo alguém interrogado com arte chegue a responder a questões de uma disciplina, mesmo que a ignore? Por que isso não acontece no tocante às coisas sensíveis? A não ser que esse alguém haja visto algo, quando já dotado de corpo, ou tenha acreditado naqueles que sabiam e lhe disseram, ou ainda, tenha se instruído pelo estudo de seus escritos ou palavras? Não se há de acreditar nos que afirmam que Pitágoras de Samos se lembrava de sensações experimentadas quando estava revestido de outro corpo aqui na terra; nem acreditar em outros que falam de pessoas que passaram por experiências semelhantes.

Essas reminiscências são falsas e parecidas às que experimentamos em sonhos, quando cremos recordar ter feito ou visto o que na realidade não fizemos nem vimos. Acontecem essas mesmas sensações nas mentes, ainda quando as pessoas estão acordadas, sob influência de espíritos malignos e falazes, cuja preocupação é confirmar ou semear falsas opiniões sobre a emigração das almas, para enganar os homens. Se de fato se recordassem do que viram aqui em corpos anteriores, tal experiência aconteceria a muitos, e mesmo a quase todos, pois nesse caso, deveria haver um trânsito contínuo de vivos para mortos, de mortos para vivos, tal como se passa do estado de vigília para o sono e do sono para a vigília.

25. Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectivo

das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual delas merece a precedência. Se acaso a diferença for outra, pela qual se distingam as duas realidades — diferença essa que o Apóstolo ensina ser bem marcante, ao dizer: *a um, o Espírito dá uma palavra de sabedoria, a outro, dá uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito* (1Cor 12,8) —, todavia esta diferença que estabelecemos entre as duas é bem evidente: a sabedoria é o conhecimento intelectivo das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência.[44]

Porém também deixando de lado o que diz respeito ao homem exterior e o que temos em comum com os animais, desejando elevar-nos ao interior antes de chegarmos ao conhecimento das coisas inteligíveis e superiores, deparamos o conhecimento racional das realidades sensíveis. Também neste conhecimento, se pudermos, descubramos certa trindade, como já foi encontrada uma nos sentidos corporais e outra nas imagens que por meio deles penetram em nossa alma ou espírito. Desse modo, em lugar de objetos corpóreos que atingimos, estando fora dos sentidos do corpo, teríamos semelhanças impressas na memória, sobre as quais se forma o pensamento; atuando a vontade como terceiro elemento, unitivo de um a outro. Tudo se passa tal como quando o objeto informava de fora o olhar da vista, e que a vontade, para possibilitar a visão direcionava o sentido à coisa visível, estabelecendo um vínculo entre ambos.[45]

Este assunto, porém, não deve ficar incluso às considerações feitas neste livro. No seguinte, com a ajuda de Deus, poderemos investigar mais profundamente e explicar o que descobrimos.

LIVRO XIII

— Retomada do estudo sobre a sabedoria e a ciência.
— A fé dos cristãos é uma só.
— A felicidade e a fé.
— Fundamento da fé em Cristo ressuscitado.
— Formação de uma trindade pelas palavras da fé.

CAPÍTULO 1

Sabedoria e ciência conforme o Prólogo do evangelho de João

1. No livro anterior, o duodécimo desta obra, procuramos com bastante cuidado diferenciar a função da mente nas coisas temporais — onde não somente se desenvolve nosso conhecimento, mas também nossa ação —, da outra função mais excelente da mesma mente, entregue à contemplação do eterno e que se realiza apenas pelo conhecimento.[1] Considero oportuno introduzir algumas citações das santas Escrituras a fim de facilitar a compreensão de ambas.

2. O evangelista João começa assim o seu evangelho: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era a luz,*

mas veio para testemunhar da luz, a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. (Jo 1,1-14).

O que citei do Evangelho, trata na sua primeira parte do que é imutável e eterno, cuja contemplação nos traz a felicidade. Na segunda parte, as realidades eternas encontram-se mescladas com as temporais.[2] Assim, algumas sentenças referem-se à ciência, outras, à sabedoria, conforme a distinção feita anteriormente, no Livro XII. Pois, *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam*, são palavras relativas à vida contemplativa e devem ser meditadas com a inteligência espiritual. Quanto mais alguém progredir na vida contemplativa, tanto mais sábio tornar-se-á, sem dúvida alguma.

Por força das palavras: *a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam*, constatamos que a fé é imprescindível para se crer no que não se vê. Por trevas, o evangelista quer dar a entender o coração dos mortais afastados da luz e incapazes de a contemplar. Por isso, acrescenta: *Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele*. Isso tudo já aconteceu no tempo e pertence à ciência e é um conhecimento histórico. Imaginamos João, como

homem, de acordo com o conhecimento da natureza humana impresso em nossa memória. E assim imaginam, tanto os que crêem no evangelho, como os que não crêem nele. Esses dois grupos sabem o que seja um homem, de cujo exterior, isto é, o corpo, tomam conhecimento pela luz dos olhos. E da parte interior, isto é, da alma, conhecem-no por si mesmos, porque também são homens, e pelo conhecimento adquirido no relacionamento com outras pessoas. Podem assim entender a expressão: *Houve um homem cujo nome era João,* pois dão mostras de conhecer o que seja um nome, ao pronunciá-lo e ao ouvi-lo. O que segue: *enviado por Deus*, aceitam-no pela fé os que a têm; e os que não a têm ou o põem em dúvida ou zombam em sua incredibilidade. Ambos, porém, se não pertencem ao número dos néscios que dizem em seu coração: *Deus não existe* (Sl 13,1), ao ouvir essas palavras pensam em duas coisas: o que seja Deus e o que seja ser enviado por Deus. E se não atinam com o verdadeiro significado, certamente, imaginam-no como podem.

3. Entretanto, por um processo bem diferente conhecemos a própria fé que cada um percebe existir em seu coração, caso creia; ou percebe não existir, caso não creia. Pois não pensamos na fé como pensamos nos corpos, que vemos com os olhos corporais e mediante suas imagens que retemos na memória, ainda que estejam ausentes. Nem como as coisas que vimos, mas das quais temos uma idéia vaga e que, confiadas à memória, podemos recorrer quando quisermos para aí as vermos pela recordação, ou melhor, as imagens que dessas coisas fixamos. Tampouco conhecemos a fé como vemos um homem vivo, cuja alma, embora não a vejamos, conjeturamos como seja, comparando-a com a nossa; e o temos como vivo, por causa do movimento de seu corpo. Pensamos sobre ele assim como o vemos, exteriormente.

De nenhum desses modos aquele que possui a fé a vê em seu coração. Mas a vê com um conhecimento certíssimo e é a sua consciência que o garante.

Isso, ainda que tenhamos o preceito de crer, porque precisamente ao que nos é mandado crer não temos a possibilidade de ver. Entretanto, quanto à fé, nós a vemos em nós, quando ela existe em nós. Pois se o objeto da fé está ausente, ela está sempre presente. Ainda que se aplique em realidades exteriores, alimentamos a fé em nosso interior. Assim se vê a fé, em realidades que não se vêem. Essa fé nasce em certo momento no tempo, no coração dos homens. Mas caso os fiéis passem a ser infiéis, a fé neles perece.

Às vezes, a fé é depositada em coisas falsas. Por exemplo, quando dizemos: "Ele teve fé e se enganou". Essa fé, se é que merece esse nome, não perece por própria culpa, no coração, quando a verdade é descoberta e a expulsa. Contudo, é de se desejar que a fé em coisas verdadeiras se converta na realidade mesma dessas coisas. Quando se torna realidade aquilo em que se acreditou, não se pode dizer: "Pereceu a fé". Mas ainda uma vez, pode-se dar aí o nome de fé, quando ela foi definida na carta aos Hebreus: *A fé é um meio de conhecer as realidades que não se vêem?* (Hb 11,1).

4. Eis como prossegue o texto joanino: *Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele*. A ação, como já dissemos, é temporal. Pois apresenta-se no tempo um testemunho de uma realidade eterna, ou seja, da luz inteligível. Para dar testemunho dessa luz, veio João que não era a luz, mas veio para testemunhar a luz. E o evangelista acrescenta: *A luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Ele estava no mundo e o mundo foi feito, por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu*

e os seus não o receberam. Todas estas palavras são conhecidas por experiência pelos que sabem o idioma pátrio. Chegamos ao conhecimento de algumas delas mediante os sentidos corporais, como o termo "homem", assim como "mundo", cuja evidente grandeza contemplamos; como também conhecemos os sons dessas mesmas palavras, pois a audição é um dos nossos sentidos. Outras palavras, porém, conhecemos pela inteligência, como a afirmação: *E os seus não o receberam*. Sabemos o que significa: "Não creram nele", mas não o sabemos por meio dos sentidos, e sim pela inteligência.

Aprendemos não os sons das referidas palavras, mas o seu significado — parte pelos sentidos corporais, parte por nossa razão. Aliás, não ouvimos essas palavras agora pela primeira vez, mas já as tínhamos ouvido antes. Nós retínhamos na memória não só os sons, mas também o sentido delas. Agora, as reconhecemos.

Com efeito, quando se pronuncia o vocábulo dissílabo "mundo", como é um som, com realidade corporal, ele se dá a conhecer por meio do corpo, no caso os ouvidos. O seu significado, porém, também nos chega ao conhecimento pelo corpo, ou seja, pelos olhos corporais, pois o mundo é conhecido na proporção em que é conhecido pelos que o vêem. Contudo, quanto a este termo dissílabo: "creram", é diferente. O som insinua-se pelo ouvido corporal, seu significado, porém, não se torna conhecido por nenhum sentido, mas pela razão. De fato se não soubermos pelo espírito o que significa "creram", não compreenderíamos o que fizeram aqueles dos quais se escreveu: *E os seus não o receberam*. Logo, o som da palavra ressoa fora, nos ouvidos do corpo, e atinge o sentido da audição.

Do mesmo modo, a figura exterior do homem é-nos conhecida interiormente, em nós mesmos. Exteriormente, ela apresenta-se a nossos sentidos corporais. Aos olhos, quando o vemos. Aos ouvidos, quando o escutamos.

Ao tato, quando o tocamos ou seguramos. Essa imagem está também em nossa memória, sem dúvida de modo incorpóreo, mas semelhante ao objeto percebido. Por fim, a própria peregrina beleza deste mundo está à vista e presente a nossos olhos, assim como ao sentido denominado tato quando tocamos em algum objeto deste mundo. Existe também no interior, em nossa memória, uma imagem sua à qual recorremos quando nele pensamos, ainda que estejamos cercados de muros ou rodeados de trevas. Mas já discorremos bastante, no livro XI, a respeito dessas imagens de coisas corpóreas, que não obstante são imagens incorpóreas, dotadas de semelhança com os corpos e referentes à vida do homem exterior. (Cf. em especial o cap. 2).

Ora, agora estamos discorrendo sobre o homem interior e sobre a ciência que diz respeito ao temporal e ao mutável. Quando o homem interior fixar sua atenção sobre algo, fosse mesmo a respeito das coisas relativas ao homem exterior, ele deve fazê-lo com a finalidade de tirar algum ensinamento que enriqueça o conhecimento da ciência racional. Por isso, o uso racional daquelas coisas que temos em comum com os irracionais pertence ao homem interior e não é certo dizer que usamos dessas coisas tal como os seres privados de razão.

CAPÍTULO 2

A fé, realidade do coração: uma e mesma em todos os crentes

5. Somos levados pela ordem lógica de nosso raciocínio a discorrer sobre a fé com mais vagar neste livro.[3] Os que têm fé são denominados fiéis e os que não têm são chamados infiéis, como aqueles que não receberam o Filho de

Deus que veio para o que era seu. Embora a fé nasça em nós mediante o ouvido, não diz respeito ao sentido corporal denominado audição, pois não é som; nem aos olhos corporais, pois não é cor nem forma corpórea; nem ao chamado tato, já que não tem estrutura; e nem a qualquer outro sentido do corpo. É uma realidade do coração, não do corpo; não é exterior a nós, mas interior; ninguém a vê em outro, mas em si mesmo.[4] Finalmente, pode até ser forjada pelo fingimento e considerada existente onde não existe. Cada um, portanto, vê a fé em si mesmo; nos outros, porém, acredita que existe, não a vê. Esse ato de fé é tanto mais firme quanto mais se percebem os frutos que a fé costuma produzir mediante a caridade (Gl 5,6).

Conseqüentemente, a fé é comum a todos os incluídos nas palavras que o evangelista acrescenta ao dizer: *Mas a todos os que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que creram em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus.* A fé não é comum como o é uma forma corporal que se apresenta à visão de todos os olhos, pois o olhar de todos os observadores é informado pela mesma e única imagem. É comum no sentido em que dizemos que o rosto humano é comum a todos os homens, embora cada um tenha o seu.

Dizemos com razão que a fé impressa nos corações dos crentes, que acreditam na mesma realidade, origina-se de uma mesma doutrina; mas uma coisa é o objeto da fé e outra a mesma fé. Tudo o que se crê apóia-se nas realidades que existem, existiram ou existirão; a fé, porém, reside na alma do próprio crente e é visível somente ao que a possui, embora exista em outros, mas não é a mesma, e sim uma fé semelhante. Não é, pois, uma em número, mas em gênero. Contudo, devido à semelhança e não havendo diversidade, dizemos de preferência que há uma só fé e não muitas. Do mesmo modo, quando depara-

mos duas pessoas parecidas, dizemos terem o mesmo rosto e admiramos a ambas. Assim, será mais exato dizer que tinham muitas almas, cada um a sua, aqueles dos quais os Atos dos Apóstolos falam, ao afirmar que "tinham uma só alma" (At 4,32), do que alguém dizer que há tantas fés quantos são os crentes, pois o Apóstolo disse: *Uma só fé* (Ef 4,5).

E contudo, aquele que disse: *Mulher, grande é tua fé* (Mt 15,28), e a outro: *Homem de pouca fé, por que duvidaste?* (ib. 14,13) — indica bem que cada um tem a sua fé. Dizemos que é uma a fé dos crentes como dizemos que é uma a vontade daqueles que querem a mesma coisa. Embora queiram a mesma coisa, cada um conhece a sua própria vontade, mas a do outro lhe está oculta. E se alguém a manifesta por meio de sinais, ainda assim a questão é mais de fé do que de visão. Por outro lado, aquele que é conhecedor de sua alma, conhece-a como sua, não porque crê que ela seja sua, mas porque vê claramente a sua vontade.

CAPÍTULO 3

Desejos comuns a todos os homens

6. Por certo, existe entre os seres vivos dotados de razão tanta harmonia que, ainda estando oculto a um o que o outro quer, há no entanto alguns desejos comuns a todos. E assim, embora uma pessoa ignorando o que a outra deseja, em certos casos, todos podem saber o que cada um deseja. É o caso da pilhéria muito engraçada de certo comediante. Prometera adivinhar o que todos pensavam e o que queriam, o que revelaria numa próxima representação. No dia determinado, afluiu uma assistência inusitada, devido à grande expectativa. Estando todos penden-

tes a suas palavras, e em silêncio, conta-se que ele proclamou: “Todos quereis comprar barato e vender caro”.

Nessa sentença de um leviano comediante houve o encontro das consciências de todos os presentes e a verdade manifestou-se aos olhos de todos, que aplaudiram freneticamente o autor da surpresa. Ora, por que houve tão grande expectativa ao prometer a revelação da vontade de todos, senão porque os desejos de outras pessoas nos são ocultos? Acaso ignorava isso o nosso ator? Acaso não nos estão ocultos os pensamentos dos outros? E por qual motivo, afinal, adivinhou ele senão porque há coisas que as pessoas podem conjeturar nos outros, baseando-se em si mesmas, devido a terem o mesmo vício ou por haver harmonia dentro da mesma natureza? Mas uma coisa é ver a própria vontade, outra coisa é conjeturar sobre a vontade alheia, mesmo fazendo-o com grande probabilidade. Assim, tomando exemplo nas coisas humanas, tenho tanta certeza sobre a existência de Roma como tenho da de Constantinopla. Entretanto, conheço Roma com meus próprios olhos, ao passo que Constantinopla conheço apenas pela fé em outras testemunhas.

E quanto àquele comediante, seja por ter em conta a si mesmo, seja pela experiência adquirida com outras pessoas, acreditava ser comum o desejo de comprar barato e vender caro. Entretanto, ao se tratar de algum vício, pode-se adquirir nesse particular o sentido da justiça ou incorrer na maldade de outro vício contrário a esse, de modo a vencê-lo ou superá-lo. Com efeito, conheço um homem a quem foi oferecido um códice e, não sabendo o vendedor o preço real, pediu-lhe um preço irrisório. Não obstante, o comprador pagou-lhe o preço justo, muito mais alto. E o que pensar se alguém, levado por tamanha maldade, chegue a vender a preço baixo a herança dos pais para comprar a alto preço a manutenção de sua libertinagem? Essa insânia, creio eu, não é nada impossível e se a

procurarmos a encontraremos. E mesmo sem procurar encontraremos pessoas que, mais corrompidas do que aqueles de que falava o comediante, compram a preço alto os estrupros e vendem a preço vil as suas terras. Por outro lado, conhecemos também a alguns que compraram trigo acima do preço normal e o venderam a preço baixo a seus concidadãos.

Assim afirmou o velho poeta Ênio:[5] "Todos os mortais desejam ser louvados". Seguramente conjeturou isso por si ou pela experiência da vida, a respeito dos outros. Parecia assim estar se referindo aos desejos de todas as pessoas. Finalmente, se aquele comediante tivesse dito: "Todos vós quereis ser louvados, nenhum de vós quer ser recriminado", também parecia estar exprimindo uma vontade geral. Entretando há aqueles que aborrecendo seus próprios vícios, estão descontentes consigo mesmos e não querem ser louvados pelos outros. Agradecem até a bondade dos que os repreendem, quando chamados à atenção para se corrigirem. Mas se o nosso comediante tivesse dito: "Todos vós quereis ser felizes, não quereis ser infelizes", teria dito o que ninguém deixaria de reconhecer em sua própria vontade. Pois tudo o que alguém deseja em seu íntimo não estará fora desse desejo. E ele conhecido por todos e está presente em todos os homens.

CAPÍTULO 4

Unidade e variedade na busca da felicidade

7. Havendo um só desejo de alcançar e conservar a felicidade por parte de todos, é de se admirar a variedade e a diversidade de desejos acerca da mesma felicidade. Não porque alguém não a queira, mas porque nem todos a conhecem. Se todos a conhecessem, uns não a situariam

na força da alma; outros, nos prazeres do corpo; estes em ambos; aqueles e mais alguns nisso ou naquilo. Nas coisas que mais os deleitam, nelas fizeram consistir a vida feliz.[6]

Como podem todos amar apaixonadamente o que nem todos conhecem? Quem pode amar o que não conhece, como já discorri nos livros anteriores?[7] Como podem todos amar a felicidade, se nem todos a conhecem? Será talvez porque todos conhecem, mas nem todos sabem onde se encontra, e daí nasce a diversidade de opiniões?

É como se se tratasse de algum lugar neste mundo onde quereria viver quem deseja viver feliz, e não procurasse saber onde está a felicidade com o mesmo empenho com que se procura saber em que consiste. Pois, se a felicidade consiste nos prazeres do corpo, é feliz quem deles goza; se reside nos bens da alma, é feliz quem os possui; se em ambos, é feliz quem deles desfruta.

Quando alguém diz: "Viver feliz é gozar dos prazeres do corpo", enquanto outro diz: "A felicidade consiste em possuir os bens da alma", ignoram os dois o que é ser feliz ou ambos não a conhecem? Mas como ambos podem amá-la, se ninguém pode amar o que não conhece? Ou será falso o que estabelecemos como certo e verdadeiro, ou seja, que todos os homens querem viver felizes? Pois se viver feliz, por exemplo, é viver conforme os bens da alma, como ser feliz quem não o quer? Não diríamos com mais exatidão: "Esta pessoa não quer viver feliz, porque não quer viver conforme os bens da alma, que é a única vida feliz?" Nem todos, portanto, desejam viver felizes, aliás, muito poucos o querem, visto que a felicidade consiste em viver conforme os bens da alma, o que muitos não querem.

Será falso aquele princípio do qual não duvidou o famoso acadêmico Cícero — ainda que para os acadêmicos tudo sejam dúvidas —, o qual, no seu diálogo "Hortênsio", ao querer partir de uma certeza, da qual ninguém duvidasse, coloca como exórdio de seu discurso: "Todos certa-

mente queremos ser felizes"? Longe de nós afirmar que isso seja falso. O que dizer então? Poder-se-á dizer que, embora viver feliz seja viver conforme os bens da alma e, contudo, aquele que não viver assim quer viver feliz? Parece um absurdo. É o mesmo que dizer: "Quem não quer viver na felicidade, quer viver na felicidade". Quem é capaz de ouvir ou suportar tamanha contradição? Não obstante, a necessidade coage a isso, se é verdade que todos querem viver felizes e nem todos desejam viver do único modo como se pode viver feliz.

CAPÍTULO 5

As duas condições para haver felicidade

8. Sairemos talvez dessas dificuldades se dissermos que cada um faz consistir a vida feliz naquilo que mais o deleita, como no prazer, segundo Epicuro; na verdade, segundo Zenão;[8] nisto ou naquilo, segundo outros; e assim digamos: viver feliz consiste em viver segundo o seu prazer. Portanto, não será falso dizer que todos querem viver felizes, porque todos querem vive conforme seu agrado. Se isto fosse proclamado ao povo no teatro, todos encontrariam aí, na verdade, uma de suas vontades.

Cícero expôs a si mesmo essa dificuldade, mas de tal modo a refutou que se cobrem de vergonha os que assim pensam. Diz ele: "Eis que há alguns que não são filósofos, mas se põem em evidência nas disputas, os quais dizem só serem felizes os que vivem a seu bel-prazer". Isso é o que nós mesmos já caracterizamos como: "Viver conforme seu agrado" Mas em seguida ele acrescenta: "Isso é um erro. Querer o que não convém é grande desgraça e não é tanta infelicidade o não conseguir o que desejas como desejar alcançar o que não te convém". Palavras, sem dúvida, de

muito peso e que encerram muita verdade.[9] Haverá alguém tão falho de inteligência e alheio a toda luz da beleza e envolvido pelas trevas da infância que afirme ser feliz porque vive como quer, aquele que vive no crime e na indecência, sem que ninguém o proíba, castigue ou pelo menos o repreenda, e pelo contrário, receba o aplauso de muitos? Pois, como dizem as divinas Escrituras: *O pecador é louvado nos desejos de sua alma, e o que pratica a iniqüidade é aplaudido* (Sl 9,3), E afirma ainda ser feliz aquele que satisfaz todos os seus criminosos e vergonhosos desejos? Embora seja infeliz, menos o seria se não conseguisse alcançar o pretendido com toda a sua maldade. É verdade que a vontade depravada basta tornar alguém infeliz, mas torna-se pior ainda pela possibilidade de executar os desejos arquitetatos por sua vontade corrompida.

Logo, sendo verdade que todos os homens querem ser felizes, e só isso, desejando-o com amor apaixonado e todos os outros desejos seus estando para aí dirigidos — como não se pode amar o ignorado em sua natureza, não é possível ignorar o que sabe estar desejando. Conclui-se daí que todos sabem o que seja a vida feliz. E todos os que são felizes têm o que desejam; embora nem todos os que desejam sê-lo sejam necessariamente felizes. São infelizes os que não têm o que desejam, ou então, se o têm, essas coisas são culposas. Portanto, não é feliz, senão aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal.[10]

CAPÍTULO 6

Para ser feliz: conseguir obter só o que é justo

9. Se a vida feliz consta da união desses dois elementos e sendo ela de todos conhecida e por todos desejada, por qual motivo as pessoas não podem reunir os dois elemen-

tos ou preferem possuir tudo o que querem, em vez de desejar obter só as coisas justas, embora não consigam possuí-las de imediato? Ou será uma conseqüência da depravação do gênero humano que, mesmo sabendo que não é feliz aquele que não tem o que deseja, mas que só é feliz quem tem todos os bens que deseja, e não deseja senão o que deve? Dos dois elementos que constituem a vida feliz, quando a alguém não lhe é dado possuir a ambos, escolhe antes o que mais se afasta da vida feliz, ao passo que deveria desejar uma vontade reta, ainda mesmo não alcançando o objetivo de seu desejo.[11]

Pois está mais longe da felicidade quem alcança a posse de bens culpáveis do que aquele que com vontade reta não consegue o que desejou. Aproxima-se mais do homem feliz aquele que deseja bem tudo o que deseja. Sua consecução torná-lo-á feliz. É evidente que não são as coisas más, e sim as boas que fazem a felicidade, no dia de elas serem obtidas. Já possui algo de bom, não pouco estimável, ou seja, a vontade reta, aquele que deseja e se alegra com os bens ao alcance da natureza humana — não sendo para com eles realizar ou alcançar o que não deve.

Ora, esses bens que podem existir nesta mísera vida, a vontade os persegue com prudência, temperança, fortaleza e espírito de justiça interiores e, na medida do possível, alcança-os. E graças a esses valores, mesmo no meio dos males, poderá ser feliz e o será plenamente, quando terminarem todos os males, e puder se saciar de todos os bens.

CAPÍTULO 7

A fé: caminho da felicidade plena. Falsa opinião dos filósofos

10. Segue-se daí, que a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível

encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meios às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade.

Houve certos filósofos que instituíram para si um gênero de vida feliz segundo seus próprios gostos, como se pudessem por seus próprios esforços o que não podiam pela condição comum dos mortais, ou seja, viver a seu bel-prazer. Sabiam bem que ninguém pode ser feliz a não ser possuindo o que deseja e nada sofrendo contra a sua vontade. Pois quem não desejaria que determinado tipo de vida, que lhe traz prazer, e por isso denominada feliz, de tal modo pudesse possuí-la que lhe fosse dado conservá-la para sempre? E contudo, quem é que possui tal poder? Quem gostaria de estar exposto às dificuldades, para as suportar com coragem, ainda que pudesse e quissesse suportá-las quando elas se apresentassem? Quem gostaria de viver entre tormentos, fossem mesmo aqueles homens a quem a força de paciência podem em meio a eles, permanecer justos e levar vida digna de louvor? Os que passaram por tais tormentos consideravam-nos transitórios ao desejar possuí-los e temiam perder o que amavam — fosse isso com uma finalidade torpe ou louvável. Poucos entre tais homens, por meio desses males transitórios, encaminham-se com fortaleza para os bens eternos. Cer-

tamente, são felizes pela esperança,[12] mesmo no meio dos males transitórios, pois por esse meio chegam a bens não passageiros.

Mas quem é feliz pela esperança ainda não é feliz, pois espera com paciência uma felicidade que ainda não possui. Entretanto, aquele que é atribulado sem essa esperança, é atribulado sem qualquer perspectiva de recompensa. Por mais resignação que demonstre, não é deveras feliz, mas corajosamente infeliz. Se não deixa de ser infeliz por isso, por certo, seria muito mais infeliz, se suportasse sem paciência a sua desgraça. E mesmo que essa pessoa não tenha de sofrer o que não quer em seu corpo, nem assim deve se considerar feliz, porque não vive como deseja. Com efeito, sem falar dos sofrimentos que atingem a alma — e eles são inumeráveis — sem os quais ela desejaria viver, certamente, ela gostaria, se pudesse, de conservar são e incólume o seu corpo, sem sofrimento algum, sem nenhuma moléstia, para mantê-lo sob o seu poder e conservá-lo íntegro. Mas como não tem esse privilégio, desfruta o corpo de modo precário, e portanto, não vive como desejaria.

Ainda que esteja disposta a receber com fortaleza e a suportar com ânimo tranqüilo todas as adversidades que lhe advierem, prefere no entanto que não lhe aconteçam e, se puder, evita-as. E assim preparado para as duas eventualidade, na medida que lhe é possível, deseja uma e evita a outra. E se lhe acontecer o que está evitando, suporta com boa vontade, porque não se realizou o que queria. Assim pois suporta para não ser oprimido, já que os acontecimentos não se sucederam como gostaria que fossem.

Como, então, pode-se dizer que essa pessoa vive como quer? Talvez, por ter a coragem de suportar os sofrimentos que não deseja? Ela quer nesse caso o que pode, porque não pode o que quer! Nisto consiste toda a felicidade dos

mortais soberbos, não sei se digno de riso ou de compaixão: gloriar-se de viver como desejam, porque suportam com paciência o que certamente não quereriam que lhes sucedesse.

Dizem que nesse sentido são os sábios conselhos de Terêncio: "Já que não podes fazer o que desejas, deseja só o que puderes"[13] Quem nega ser essa sentença cômoda para nós? Mas não passa de um conselho dado ao infeliz, para não ser mais infeliz ainda.

Ao contrário, ao homem feliz — tal como todos desejamos ser — não se pode dizer com razão e em verdade: "O que queres é impossível de realizar". Se alguém já é feliz, tudo o que deseja é possível para ele, pois não desejou algo impossível de ser realizado. Mas esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal. E se essa imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, em vão procuraria ela a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade.[14]

CAPÍTULO 8

Querer ser feliz é aspirar à imortalidade

11. Todas as pessoas desejam ser felizes. Se o desejam de fato, conseqüentemente, devem desejar também ser imortais, pois de outro modo não poderiam ser felizes. Aliás, interrogadas sobre a imortalidade, tal como sobre a felicidade, todas responderão que desejam a imortalidade. Mas nesta vida a busca dessa felicidade parece ser mais de nome e mesmo fictícia, pois se desesperam da imortalidade, e sem ela a felicidade verdadeira não é possível.[15]

Com efeito, vive feliz, como já o dissemos anteriormente e assaz provamos, aquele que vive como quer e nada deseja de mal. Nada deseja de mal quem quer a

imortalidade, se a sua natureza humana for capaz de a receber, como um dom de Deus. Se não for capaz disso, tampouco o será da felicidade.

Para que o homem viva feliz é mister que viva. Se a vida abandona alguém que morre, como poderá permanecer com ele a vida feliz? Ao perder a vida, a pessoa ou não aceita essa perda; ou a aceita; ou ainda permanece indiferente, a favor ou contra a morte. Se resiste, como pode ser feliz essa vida que deseja viver e não pode conservar? Porque ninguém é feliz se deseja alguma coisa que não pode possuir. Quanto menos feliz não será aquele que perde não apenas a honra, as suas posses ou qualquer outra coisa, mas a sua própria vida feliz, contra sua vontade, se para ele não existir mais nenhuma vida? Sem dúvida, não lhe restaria nenhuma consciência que lhe torne a vida infeliz, pois a vida feliz se extingue quando fenece toda a vida. Contudo, enquanto está ainda consciente ele é ainda infeliz, porque sabe que, contra sua vontade, está se esvanecendo o que mais ama e a razão mesma de ser de sua vida. Portanto, não pode ser feliz uma vida que perde o que não quer perder, porque ninguém é feliz, se não aceita deixar de sê-lo. Não infelicitaria mais a perda da vida a quem não aceita a morte, do que uma vida infeliz ser oferecida a quem não a quer?

Ao contrário, se a perda da própria vida pela morte, está de acordo com o seu desejo, como poderia ser feliz essa vida que aquele que a possuía quis abandonar?

Resta-nos ver a terceira hipótese: os homens felizes que se mantêm indiferentes, ou seja, aqueles que não recusam nem querem esta vida feliz, já que pela morte toda a vida se extinge. Dizem-se eles preparados para as duas alternativas, com o espírito disposto e tranqüilo. Mas nem assim essa vida é realmente feliz, pois não foi digna de ser amada por aquele a quem ela fez feliz. Como pode ser chamada feliz uma vida que o homem feliz não

ama? E como poderá dizer que a ama, se lhe é indiferente que ela exista ou feneça? Será que, talvez, as virtudes que amamos unicamente em vista da felicidade esperada, poderiam levar-nos a não amar a própria felicidade? Se assim fosse, deixaríamos também de amá-las, ao não amarmos a felicidade, única razão de nosso amor por elas.

Finalmente, como poderá ser verdadeira aquela tão estudada, tão meditada, tão evidente, tão certa sentença que garante todos os homens desejarem ser felizes, se até aqueles que já são felizes não recusam, nem querem ser felizes? Ou caso desejam ser felizes, como a verdade o proclama, como o exige a própria natureza, na qual o Criado, sumamente bom e imutavelmente feliz, inseriu esse desejo: se desejam, repito, ser felizes os que já o são, é evidente que não querem deixar de ser felizes. Se, pois, não querem não ser felizes, sem dúvida, é porque não desejam que se esvaneça ou pereça o que os faz felizes. Só podem ser felizes tendo a vida, e assim não podem querer que pereça a vida. Logo, querem ser imortais todos aqueles que são felizes ou desejam sê-lo. Não vive, porém, na felicidade quem não possui o que quer. Assim, de forma alguma, poderá ser deveras feliz a vida que não for imortal.

CAPÍTULO 9

A felicidade eterna perante a fé e os argumentos de razão. A encarnação do Filho de Deus torna a imortalidade bem-aventurada digna de fé

12. Não é um pequeno problema dizer se a natureza humana é capaz de receber essa felicidade eterna que confessa desejar tanto. Mas havendo fé, que se interioriza naqueles a quem Jesus deu o poder de se tornarem filhos de Deus, desparece toda dificuldade.

Entre os homens que se propuseram resolver essa questão, apoiados em argumentos de razão, bem poucos, mas dotados de agudeza de espírito, com muito tempo à disposição e preparados nas subtilezas das ciências, conseguiram pressentir a imortalidade da alma. Não descobriram, porém, para ela uma vida feliz estável, ou seja, verdadeira. Ensinaram que a alma voltaria a experimentar as adversidades desta vida, mesmo depois de ter alcançado a felicidade.

E os que sentiram vergonha diante dessa afirmação e acreditaram que a alma, purificada e privada do corpo, tem o destino eterno e feliz, opinam sobre a eternidade do mundo de tal modo que eles mesmos contradizem sua doutrina sobre a alma. Seria prolixo tratar agora desse assunto que, conforme creio, ficou explicado no livro XII de "A cidade de Deus".[15]

A fé, com o abono da autoridade divina e não apoiada em argumentos de razão, promete o futuro imortal a toda criatura humana, que consta de alma e corpo, e como consequência, a bem-aventurança verdadeira. E por isso, quando o Evangelho disse que Deus deu *o poder de se tornarem filhos de Deus aos que o receberam*, Jesus explicou brevemente o que significa *o receberam*, ao dizer: *Os que crêem em seu nome*; e declara como se tornaram filhos de Deus, acrescentando: *Os que não nasceram do sangue nem da vontade da carne nem da vontade do homem, mas de Deus.* E a fim de que a fraqueza humana, que vemos em nós e sentimos, não leve a perder a esperança de chegar a uma condição tão elevada juntou no mesmo lugar: *e o Verbo se fez carne, e habitou entre nós* (Jo 1,12-14), como que persuadindo o que parecia inacreditável.[17]

Se o Filho de Deus por natureza se fez filho do homem por compaixão dos filhos dos homens, e isto é o que significa: *e o Verbo se fez carne e habitou entre nós*, homens, quanto mais não é digno de fé que os filhos dos

homens por natureza se tornem filhos de Deus pela graça de Deus e habitem em Deus, no qual e pelo qual somente podem tornar-se participantes da sua imortalidade! E não foi para isso que o Filho de Deus veio participar de nossa mortalidade?

CAPÍTULO 10

A encarnação: remédio apropriado à nossa miséria. Nossos méritos são dons de Deus

13. Há alguns que nos perguntam: Faltou a Deus outro modo de libertar o homem da miséravel condição de sua mortalidade? Somente pôde realizá-la fazendo com que o seu Filho Unigênito, coeterno com ele, se tornasse homem, revestindo-se de carne e alma humanas e, como mortal, sofresse a morte? Seria pouco refutá-los dizendo que esse modo pelo qual Deus dignou-se libertar-nos por meio do Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, é bom e conveniente à dignidade divina. E seria ainda pouco responder-lhes que não faltaram outros modos possíveis a Deus a cujo poder estão submetidas todas as coisas. No entanto, devemos demonstrar-lhe que não havia e nem convinha que houvesse outro processo mais adequado para curar nossa miséria.[18]

O que havia, pois, de mais necessário para erguer nossa esperança e libertar do desespero da mortalidade, as almas dos mortais, humilhados pela condição de sua mortalidade, do que demonstrar-nos o quanto contamos para Deus e o quanto ele nos ama? Existirá um sinal dessa verdade mais claro e brilhante do que este: O Filho de Deus, bondade imutável, permanecendo em si mesmo o que era e recebendo de nós, por nós, o que não era, sem detrimento de sua natureza, ter-se dignado associar-se à

nossa natureza e ter carregado sobre si nossos males, sem que tenha cometido mal algum? E em sua indevida liberalidade ter outorgado seus dons a nós que acreditamos agora quanto Deus nos ama e esperamos doravante aquilo de que já nos desesperávamos, e isso sem nenhum merecimento de nossa parte, pelo contrário, apesar do peso de nossas más ações?

14. Pois mesmo os assim denominados nossos merecimentos são dons de Deus. Pois para que a fé atuasse pela caridade (Gl 5,6), *o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é dado* (Rm 5,5). Ora ele não nos foi dado senão quando Cristo foi glorificado pela ressurreição. Só então Jesus prometeu que o enviaria e o enviou (Jo 20,22; 7,39 e 15,26). Antes disso, como dele está escrito e predito: *tendo subido às alturas, levou cativo o cativeiro, deu dons aos homens* (Ef 4,8 e Sl 67,19). Esses dons são os nosso méritos, mediante os quais chegamos ao sumo bem da felicidade imortal.[19]

Diz o Apóstolo: *Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando éramos ainda pecadores. Quanto mais, então agora, justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira* (Rm 5,8-9). Acrescenta ainda: *Pois, se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais agora, uma vez justificados, seremos salvos por sua vida* (Ib. 5,10).

Aqueles a quem chama primeiramente de pecadores, depois os chama de inimigos de Deus. E aqueles aos quais diz primeiramente justificados pelo sangue de Jesus Cristo, depois os chama de reconciliados pela morte do Filho de Deus. E em seguida, a dizer: por ele salvos da ira, diz depois: *salvos por sua vida*. Antes de nos ser dada essa graça, não éramos simples pecadores, mas nossos pecados eram tantos, que nos tornavam inimigos de Deus.

Ora, um pouco antes, o mesmo Apóstolo, por diversas vezes, chama-nos de pecadores e inimigos de Deus, com dois nomes bem diferentes. De certo modo, um muito suave e outro deveras severo, ao dizer: *Foi, com efeito, quando ainda éramos fracos que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios* (Rm 5,6). Os fracos chama-os depois de ímpios. "Fraqueza" parece ser um termo benigno, mas às vezes é de tal modo essa fraqueza que merece ser chamado impiedade.[20] Entretanto, se não existisse de nosso lado a fraqueza não haveria necessidade de médico. É o que significa em hebraico: Jesus. Em grego: "Sóter". E em nosso idioma: "Salvador". A língua latina desconhecia antes esse termo, mas podia adotá-lo, como o fez quando o quis. Ora, essa última sentença do Apóstolo, quando diz: *quando ainda éramos fracos, no tempo determindado, Cristo morreu pelos ímpios,* concorda com as duas seguintes, numa das quais nos chama "pecadores", na outra "inimigos de Deus", como se quisesse equiparar termo com termo, pecadores aos fracos, e inimigos de Deus, ao ímpios.

CAPÍTULO 11

Dificuldade sobre a nossa justificação pelo sangue de Cristo

15. O Que significa: *justificados pelo sangue de Cristo*? Que força tem seu sangue, pergunto eu, para nele serem justificados todos os crentes? E o que dizer de: *reconciliados pela morte de seu Filho*? Será que Deus Pai, estando irritado contra nós, ao ver a morte de seu Filho por nós, deixou-se aplacar? Acaso o Filho de Deus já se havia tão bem aplacado a nosso respeito a ponto de se dignar morrer por nós, ao passo que o Pai ainda estava irritado, de modo

que, se o Filho não morresse por nós, ele não se teria apaziguado? E o que significa o que o mesmo Doutor das Gentes diz em outro lugar: *Depois disto, que nos resta a dizer? Se Deus está conosco, quem estará contra nós? Quem não poupou o seu próprio Filho e o entregou por nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?* (Rm 8,31.32).

Se o Pai já não se tivesse aplacado, não poupando seu próprio Filho, entregá-lo-ia por nós? Não parece haver contradição entre esta afirmação e a anterior? Na primeira, o Filho morre por nós e nos reconcilia com o Pai pela sua morte; na segunda, porém, é como se o Pai nos tivesse amado antes, não poupando seu Filho e o entregando à morte por nós.

Vejo, porém, que o Pai já nos amava, não somente antes que o Filho tivesse morrido por nós, mas mesmo já antes da criação do mundo, conforme o testemunho do próprio Apóstolo que diz: *nele, ele nos escolheu antes da fundação do mundo* (Ef 1,4). E nem o Filho, não o tendo poupado o Pai, foi entregue contra sua vontade, pois dele está dito pelo mesmo Apóstolo: *que me amou e se entregou a si mesmo por mim* (Gl 2,20). Todas essas coisas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo que procede de ambos, realizam-nas juntamente, em harmonia e concórdia.[21] Mas fomos justificados no sangue de Cristo e reconciliados com Deus pela morte de seu Filho (Rm 5,9). Como se realizou essa obra, explicarei agora, como o puder, e o quanto me parecer necessário.

CAPÍTULO 12

O pecado de Adão e a humanidade

16. Por efeito de certa justiça de Deus, o gênero humano foi entregue ao poder do demônio, com a transmisão do pecado original do primeiro homem a todos os que nasçam

da união dos dois sexos. Pesa, assim, sobre todos os seus descendentes, o pecado contraído pelos primeiros pais.[22] Essa transmissão foi registrada no Gênesis, quando depois de dizer à serpente: *comerás terra*, Deus disse ao homem: *Tu és pó, e em pó te hás de tornar* (Gn 3,14.19). A sentença: Em pó te hás de tornar, prenuncia a morte corporal, pela qual o homem não passaria, se tivesse permanecido no estado de justiça original. O que ainda foi dito ao vivente: *Tu és pó*, dá a entender que a situação do homem tornou-se pior do que era. Essa expressão: *tu és pó*, equivale a: *o meu Espírito não permanecerá no homem, porque é carne* (Gn 6,3). Nesse momento, Deus mostrou a entrega do homem àquele a quem disse: *comerás terra*. O Apóstolo proclama a mesma coisa com mais clareza, quando diz: *Vós estáveis mortos em vossos delitos e pecados. Neles vivíeis outrora conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da desobediência. Com eles, nós também andávamos outrora, nos desejos da carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos e éramos por natureza como os demais filhos da ira* (Ef 2,1-3).

Os filhos da desobediência são os infiéis; e quem não é infiel antes de se tornar fiel? Eis por que todos os homens, desde a origem, estão sob o Príncipe do poder do ar, espírito *que opera nos filhos da desobediência*. As palavras: "Desde a origem" equivalem ao que diz o Apóstolo: "éramos por natureza", como ele também o foi assim como os demais, isto é, pela natureza depravada pelo pecado, não pela natureza reta, criada no início.

Em relação ao modo como o homem foi entregue ao poder do demônio,[23] não se deve pensar que Deus foi o autor ou que o tenha ordenado — somente o permitiu e com justiça.[24] Tendo Deus abandonado o pecador, o autor do pecado apoderou-se do homem. Todavia, falando com mais exatidão, Deus não abandonou sua criatura de tal

modo, a ponto de não se manifestar a ela, como Deus criador e vivificador. Como doador de inúmeros bens misturados aos males, que são a conseqüência do pecado. Em sua misericórida, não se deteve em sua ira (Sl 76,10). Não afastou o homem da lei do seu poder, ao permitir que ficasse sujeito ao poder do demônio, visto que nem esse está livre do poder do Onipotente, assim como de sua bondade. Com efeito, como poderiam os anjos maus subsistir, quão miserável fosse sua vida, senão por aquele que a tudo dá vida? Portanto, se a perpretação do pecado sujeitou o homem ao demônio pela justa ira de Deus, a remissão do pecado, por sua vez, libertou o homem da submissão ao demônio, por efeito da benigna reconciliação com Deus.[25]

CAPÍTULO 13

A libertação do homem: obra da justiça de Deus

17. O demônio haveria de ser vencido não pelo poder de Deus, mas pela sua justiça. Pois, o que existe de mais onipotente do que o Onipotente? Que poder criado pode se comparar ao poder do Criador? Mas, como o demônio, pela sua perversidade, tornou-se amante do poder, desertor e impugnador da justiça, os homens por sua vez o imitam quando, desprezando ou mesmo odiando a justiça, anseiam pelo poder, alegram-se com sua posse e se inflamam pelo desejo de possuí-lo. Por isso, aprouve a Deus que o demônio fosse vencido não pelo poder, mas pela justiça, ao libertar o homem do jugo do demônio. Assim os homens, imitando a Cristo, empenhem-se em vencer o inimigo satânico pela justiça, não pelo poder.[26]

Não se há de evitar o poder como se envolvesse consigo algum mal, mas é preciso observar a escala de valores; e a justiça ocupa aí o primeiro lugar. Afinal, que

poder podem ter os seres mortais? Portanto, enquanto são mortais, pratiquem a justiça, e o poder ser-lhes-á dado quando forem imortais. Comparado a esse, o poder dos homens, chamados poderosos no mundo, não passa de fraqueza ridícula, e uma cova se abre ao pecador, aí onde os maus parecem gozar de grande poder. O justo, porém, canta e diz: *Bem-aventurado o homem a quem tu educas, Senhor, e instruis na tua lei, para lhe dar descanso e seguir aos dias infaustos, até que se abra a cova para o ímpio. Porque o Senhor não rejeitará o seu povo, nem abandonará a sua herança; antes, o julgamento voltará à justiça, e a seguirão todos os retos de coração* (Sl 93,12-15).

Durante o tempo em que é diferido o poder do povo de Deus, *o Senhor não rejeitará o seu povo, nem abandonará sua herança*, quaisquer que sejam as amarguras e indignidades que sofra sua humilde e débil condição, *até que a justiça*, que os fiéis possuem na sua fraqueza, *volte ao julgamento*, ou seja, recebam o poder de julgar, reservado aos justos no juízo final, quando, na sua ordem, o poder sucede à justiça que o precederá. O poder unido à justiça e a justiça associada ao poder, constitui o poder judiciário. Ora, a justiça pertence à boa vontade; daí as palavras dos anjos no nascimento de Cristo: *Glória a Deus nas alturas, e paz na terra aos homens de boa vontade* (Lc 2,14).

Quanto ao poder, porém, deve ele seguir a justiça, e não a preceder, Por isso está colocado entre as coisas segundas, ou seja, as prósperas. Pois "segundas" vem de "seguir". E como a felicidade, como discorremos anteriormente, é constituída de dois elementos: querer o bem e possuir o que se quer, não tem lugar aquele desregramento de que observamos no mesmo capítulo (l. XIII,6,9), que faz com que a criatura humana, dentre os dois elementos que constituem a felicidade, escolha poder o que deseja e querer o que é mister desprezar, pois deve ter antes a vontade boa e só depois, grande poder.

Ora, para ser boa a vontade deve ela ser purificada dos vícios, porque caso o homem se deixar vencer, será vencido pelo desejo do mal. E assim como será boa a sua vontade? O poder é desejável mas contra os vícios. Os homens, porém, não desejam ser fortes para se vencer, mas para vencerem os outros. E qual o motivo, a não ser para que aqueles que são na verdade vencidos, vençam aparentemente, e se tornem assim vencedores, não na verdade, mas na opinião dos mortais?

Que o homem queira ser prudente, forte, sóbrio, justo, para que possa ser bom de fato. Deseje deveras o poder, e deseje ser poderoso quanto a si. Assim tomará uma posição admirável contra si mesmo, mas paradoxalmente em seu próprio favor. As demais coisas que deseja, mas que não pode ainda alcançar, como, por exemplo, a imortalidade e a verdadeira felicidade, plenamente, não cesse de desejá-las e esperá-las com paciência.

CAPÍTULO 14

A morte imerecida de Cristo — salvação para os condenados à morte

18. Qual a justiça que venceu o demônio? Qual, senão a justiça de Cristo Jesus? Como foi o demônio vencido? Mesmo não tendo encontrado em Cristo nada que merecesse a sentença de morte, no entanto o demônio o levou à morte. Logo, é justo que os homens, esses merecedores da morte, e que ele mantinha em seu poder, ficassem livres pela fé naquele a quem ele matou sem ter merecido a morte.[27] Isso é o que consideramos ser "justificados pelo sangue de Cristo" (Rm 5,9). Assim, o sangue do inocente foi derramado para a remissão de nossos pecados.

Nos salmos, Cristo chama-se a si mesmo: “Livre entre os mortos” (Sl 87,6). De fato, é ele o único livre do débito da morte, mas morreu livremente. E diz em outro salmo: *paguei o que não roubei* (Sl 68,5), entendendo-se por roubo o pecado, que é usurpação do que é lícito. Por isso, Cristo diz também por sua própria boca, conforme está escrito no Evangelho: *Pois o príncipe do mundo vem; em mim não encontra nada,* isto é, nenhum pecado, *mas o mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou. Levantai-vos! Partamos daqui* (Jo 14,30.31). E encaminhou-se para a paixão a fim de pagar por nós, devedores, o que ele não devia.

Teria sido vencido o demônio por esse justíssimo direito, se Cristo tivesse usado contra ele o seu poder e não a sua justiça? O Senhor pôs em segundo lugar o seu poder, para agir conforme convinha. Eis por que era necessário que ele fosse homem e Deus. Pois se não fosse homem, não poderia ser morto. Se não fosse Deus, não se acreditaria que não quis o que pôde, mas sim, que não pôde o que quis. Nem acreditaríamos que preferiu a justiça ao poder, mas sim que lhe tenha faltado o poder. Na verdade, sofreu por nós injúrias humanas, porque era criatura humana, mas se não quisesse, também essas afrontas poderia não as ter sofrido, porque também era Deus. Assim, na humilhação, a justiça torna-se mais gratuita, porque, se tivesse querido poderia não se ter sujeitado a ela, graças a seu imenso poder divino. Por isso, a nós, impotentes mortais, recomendou a justiça e prometeu o poder aquele que é tão cheio de poder. Das duas coisas: justiça e poder, uma a executou morrendo; a outra, ressuscitando.

Pode haver maior prova de justiça do que caminhar até a morte de cruz pela justiça? E que maior sinal de poder do que ressuscitar dentre os mortos e subir ao céu com o mesmo corpo com que sofreu a morte? Portanto, venceu primeiramente o demônio pela justiça, e depois

pelo seu poder. Pela justiça, porque nele não houve pecado e, entretanto, foi morto por um ato injustíssimo. Pelo poder, porque reviveu após a morte para nunca mais morrer (Rm 6,9). Contudo, teria vencido o demônio pelo poder, ainda que não pudesse ser entregue à morte por ele. Mas é maior prova de poder vencer a morte ressurgindo, do que evitá-la vivendo.

Entretanto, há outra razão pela qual somos justificados pelo sangue de Cristo, ao sermos resgatados do poder do demônio pela remissão dos pecados: a razão é que o demônio foi vencido pela justiça e não pelo poder de Cristo. E assim, foi crucificado na fraqueza que recebeu ao assumir nossa carne mortal, e não em seu poder imortal. E é dessa fraqueza que fala o Apóstolo quando diz: *o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens* (1Cor 1,25).

CAPÍTULO 15

Gratuidade da morte de Cristo

19. Não é difícil perceber a derrota do demônio, ao ver aquele que por ele foi morto, ressuscitar. Mas o que nos parece mais assombroso e profundo à nossa compreensão é ver o demônio vencido, quando parecia vencer. Isto é, quando Cristo foi morto. Aquele sangue, por ser sangue de quem não teve pecado algum, foi então derramado para remisão de nossos pecados. E ainda que o demônio subjugasse com razão aqueles que escravizara como réus de pecado, numa condição de morte, a esses ele viu-se obrigado a libertar devido àquele a quem infligiu imerecidamente a pena de morte, sem que fosse réu de pecado algum. É devido a isso que o forte, vencido pela justiça, foi atado, para possibilitar o roubo de seus vasos (Mc 3,27), vasos esses que se transformaram em vasos de misericór-

dia. Vasos que eram de ira, quando estavam no poder do demônio e de seus anjos (Rm 9,22.23).[28]

São as seguintes as palavras do próprio nosso Senhor Jesus Cristo, vindas do céu, conforme a narração do apóstolo Paulo, quando foi por ele chamado. Pois, entre outras que ouviu, afirma que lhe foi dito o que segue: *Eis porque eu te apareci: para te constituir servo e testemunha da visão em que acabas de me ver e daquelas nas quais ainda te aparecerei. Eu te livrarei do povo e das nações gentílicas, para as quais te envio, a fim de lhes abrires os olhos, e assim voltarem das trevas à luz, e do império de Satanás a Deus, e alcançarem, pela fé em mim, a remissão dos pecados e participarem da herança entre os santificados* (At 26,16-18). Por isso, o mesmo Apóstolo, ao exortar os crentes à ação de graças, diz: *Ele arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino de seu Filho amado, no qual temos a redenção — a remissão dos pecados* (Cl 1,13.14)[29]

Nessa redenção, o sangue de Cristo foi dado por nós como preço do resgate, preço que não enriqueceu mais o demônio quando o recebeu, mas ao contrário, com ele ficou atado. Isso, a fim de que nós fôssemos libertados de seus laços, e desse modo, nenhum daqueles a quem Cristo, isento de toda culpa resgatou com seu sangue indevidamente derramado, fosse arrastado pelas redes dos pecados para a ruína de segunda e eterna morte (Ap 21,8). Pelo contrário, agora, sob a condição de morrerem como possuidores da graça de Cristo, conhecidos, predestinados e eleitos, antes da criação do mundo (1Pd 1,20), pois morrendo como Cristo morreu por eles, na morte da carne e não do espírito.[30]

CAPÍTULO 16

Os males deste mundo servem para o bem dos eleitos. Economia da redenção de Cristo e da justificação

20. Ainda que a morte na carne tenha sido sua origem no pecado do primeiro homem, contudo, o bom uso da morte tem suscitado mártires gloriosos. Não somente a morte, mas todos os males deste mundo, os sofrimentos e trabalhos dos homens procedem principalmente, das conseqüências do pecado original. Não obstante serem os pecados perdoados, eles continuam na vida humana, oferecendo à criatura humana ocasião de combater pela verdade e de exercício das virtudes. Assim o homem novo, em meio aos males deste mundo, prepara-se para o mundo novo, mediante a nova Aliança, suportando com sabedoria a miséria merecida por sua vida marcada pela culpa, alegrando-se com confiança de que ela terminará, e esperando, fiel e pacientemente, a felicidade a ser possuída, sem fim, na liberdade da vida futura.[31]

Pois o demônio, privado de seu domínio e expulso dos corações dos fiéis, sobre os quais reinava — embora também ele condenado — tem a permissão de combatê-los em sua condição de mortais, porém na medida que Deus sabe ser-lhes conveniente. É o que os Livros Sagrados proclamam pela boca do Apóstolo: *Deus é fiel; não permitirá que sejais tentados acima de vossas forças. Mas com a tentação, ele vos dará os meios de sair dela e a força para a suportar* (1Cor 10,13). Ora, esses males são de grande proveito para os fiéis que os suportam com espírito de piedade, como correção dos pecados, exercício e prova de justiça, como sinal da miséria desta vida e para assim se desejar mais ardentemente e procurar com mais afã aquela vida que proporcionará a verdadeira felicidade eterna.

A respeito dos fiéis, cumprem-se as palavras do Apóstolo: *E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porém, os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conforme à imagem de seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre os muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou e os que chamou, também os justificou, e os que justificou, também os glorificou* (Rm 8,28-30). Nenhum desses predestinados perecerá com o demônio, nenhum permanecerá sob o seu poder até a morte. Em seguida, vêm as palavras que antes lembrei (cap. 11,15): *Depois disto, que nos resta a dizer? Se Deus está conosco, quem estará contra nós? Quem não poupou o seu próprio Filho e o entregou por todos nós, como não nos haveria de agraciar em tudo junto com ele* (Ib. 8,31.32)?

21. Por que, pois, não haveria de acontecer a morte de Cristo? Ou melhor, porque, deixando de lado outros inúmeros modos de que o Onipotente poderia lançar mão para nos libertar, escolheu precisamente a morte como meio? Nela, em nada diminuiu ou mudou sua divindade e tantos benefícios foram outorgados aos homens por meio da humilhação recebida! De modo que a morte temporal indevida foi sofrida por aquele que era, ao mesmo tempo, eterno Filho de Deus e filho do homem, para por ela os libertar da morte eterna devida. O demônio tinha em seu poder nossos pecados e por eles nos mantinha cravados merecidamente na morte. Perdoou-nos aquele que não tinha pecados e pelo demômio foi conduzido imerecidamente à morte. Tal foi o valor do sangue que a ninguém, revestido de Cristo, poderia reter na morte eterna — esse demônio que tirou a vida a Cristo por um tempo, com a morte imerecida.

Mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando ainda éramos

pecadores. Quanto mais, então, agora, justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira (Rm 5,8.9). Diz o Apóstolo: *somos justificados por seu sangue*: certamente justificados no sentido de libertados de todos os pecados. Ora libertados de todos os nossos pecados porque por nós morreu o Filho de Deus que não tinha pecado algum. Portanto, seremos por ele salvos da ira. Sim, salvos da ira de Deus, o qual é justo. Ora, a ira de Deus não é como a dos homens, perturbação da alma. É a ira daquele de quem fala a santa Escritura, em outra passagem: *Tu, Senhor das virtudes, tu julgas com calma* (Sb 12,18). Pois se a justa vingança divina recebeu esse nome, o que se há de entender por reconciliação de Deus senão o término dessa ira? Éramos inimigos de Deus, só no sentido de que os nossos pecados são inimigos da justiça. E uma vez perdoados os pecados, terminam as inimizades, e aqueles a quem o próprio Justo justifica são reconciliados com ele.

Contudo, o Pai os amou, mesmo quando ainda eram seus inimigos, pois não poupou o seu próprio Filho e o entregou. Com razão, o Apóstolo acrescenta em seguida: *Pois, se quando éramos inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho que nos trouxe a remissão dos pecados, muito mais agora, uma vez reconciliados, seremos salvos por sua vida* (Rm 5,10). Serão salvos por sua vida os que foram reconciliados por sua morte. Quem duvida que ele dará sua vida pelos amigos, já que lhes deu sua morte quando inimigos? E não é só, diz o Apóstolo, mas nós nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem desde agora recebemos a reconciliação (ib. 5,11). Não só seremos salvos, mas nos gloriaremos; não em nós, mas em Deus; não por nós, mas por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem desde agora recebemos a reconciliação. Tudo no sentido em que explicamos mais acima.

Em continuação, o Apóstolo acrescenta: *Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo*

e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, no que todos pecaram (Rm 5,12). E prossegue o texto, onde o Apóstolo discorre prolixamente sobre os dois homens: um, o primeiro Adão que transmitiu a seus descendentes o pecado e a morte como males hereditários; o outro o segundo Adão, Deus e homem, pelo qual, pagando ele por nós o que não devia, fomos libertados das dívidas paternas e das próprias. Por isso, como por causa do primeiro Adão o demônio subjugou todos os gerados pela viciada concupiscência carnal, é justo que pelo segundo Adão venha o perdão a todos os regenerados por sua graça imaculada e espiritual.

CAPÍTULO 17

Outros benefícios da encarnação

22. Há muitos outros benefícios a serem considerados e meditados com proveito na encarnação de Cristo,[32] que causam desagrado aos soberbos. Um deles é ter mostrado ao homem o seu lugar entre as coisas criadas por Deus, pois de tal modo a natureza humana pôde se unir a Deus que uma só pessoa tenha surgido de duas substâncias, e por aí, de três: Deus, a alma e o corpo. E assim, aqueles espíritos malignos e soberbos que dispõem de meios para nos enganar sob o pretexto de ajuda, não se atrevam mais a considerar-se superiores aos homens pelo fato de não terem corpo. Principalmente porque o Filho de Deus dignou-se morrer nessa mesma carne, que eles não se arrogem o direito de serem adorados como deuses, por parecerem imortais.

Além disso, a graça de Deus foi valorizada em nós, no homem-Cristo, sem prévios merecimentos de nossa parte, porque nem ele, tão intimamente unido ao Deus verdadei-

ro, alcançou por algum mérito anterior tornar-se com Deus, a pessoa do Filho. Pois foi só a partir do momento mesmo em que se fez homem que ele é Deus. Daí a expressão: *o Verbo se fez carne* (Jo 1,14).[33]

Há ainda outro benefício: o orgulho humano, principal obstáculo a impedir a adesão a Deus, pode ser corrigido e curado pela grande humildade de Deus. O homem aprende também quão longe se distanciou de Deus e quanto valor tem para ele o sofrimento de Cristo como remédio para o seu retorno, por meio de tal Mediador que, sendo Deus, vem em socorro dos homens com sua divindade; e sendo homem, a eles se adapta por sua fraqueza.[34]

E que exemplo mais expressivo de obediência poderia ser dado a nós que tínhamos perecido pela desobediência, do que contemplar Deus Filho obediente a Deus Pai até a morte de cruz? (Fl 11,8). Onde se poderia mostrar mais evidente essa obediência do que na carne de tão digno Mediador, ressuscitado para a vida eterna?

Convinha à justiça e à bondade do Criador vencer o demônio por meio da mesma criatura racional, a qual o mesmo demônio se jactava de ter vencido, e por meio de um descendente daquela mesma raça, que viciada em sua origem pelo pecado de um só, ele subjugava em sua totalidade.

CAPÍTULO 18

Cristo nasce da raça de Adão e no seio de uma Virgem

23. Deus poderia ter assumido a condição humana procedendo de outra estirpe, na qual fosse Mediador entre Deus e os homens, sem participar da linhagem de Adão, a qual com seu pecado acorrentou todo o gênero humano. Tal como fizera no princípio, ao criar o primeiro homem não o

tendo criado já unido a alguma raça. Poderia assim, desse ou de qualquer outro modo, ditado por sua vontade, criar outro homem único, que vencesse o demônio, vencedor do primeiro homem. Mas Deus julgou ser mais conveniente formar da mesma raça vencida o homem pelo qual haveria de vencer o inimigo do gênero humano. Todavia quis formá-lo de uma virgem, que concebeu pelo Espírito e não pela carne; pela fé e não pela libido (Lc 1,35). Não houve o concurso da concupiscência da carne, veículo normal de inseminação e concepção para os demais que arrastam o pecado original. Excluída totalmente desse processo, a virgindade foi santamente fecundada pela fé,[35] não pela união dos corpos. Assim, aquele que nascia da linhagem do primeiro homem assumiu somente a origem da linhagem, não, porém, o crime de origem. Nascia, pois, não uma natureza viciada pelo contágio da transgressão, mas o único remédio para todos esses vícios. Nascia, repito, um homem sem pecado e dele isento também para o futuro, pelo qual nasceriam os que haveriam de ser libertados do pecado, e que não poderiam nascer senão em pecado.

Ainda que a castidade conjugal use retamente da concupiscência carnal, com sede nos órgãos genitais, experimenta, no entanto, movimentos não voluntários que demonstram que essa concupiscência, ou não existia no paraíso antes do pecado, ou se exitia não terá sido tão forte a ponto de a vontade não lhe resistir. Mas sabemos que agora é tal que, resistindo à lei do espírito, independente da finalidade de procriar, instiga os estímulos da relação carnal. Quando se cede, encontra-se satisfação pecando; e quando não cede há contenção, mas a contra. Quem duvida que essas duas posições não existiram no paraíso antes do pecado? Então a honestidade afastava o casal da indecência e a felicidade não trazia desassossego.

Era mister, portanto, que essa concupiscência carnal não existisse absolutamente na ocasião da concepção da

Virgem, pois ela devia dar à luz aquele no qual o autor da morte não encontrasse nada de indigno. Entretanto, ainda assim, dar-lhe-ia a morte numa vitória onde ele mesmo deveria ser vencido pela morte do autor da vida.

O vencedor do primeiro Adão que subjugava o gênero humano, vencido pelo segundo Adão, perdeu seu direito sobre o povo cristão. Povo esse saído de gênero humano e que foi libertado do crime humano mediante aquele no qual não existia pecado, embora pertencente ao gênero humano. Assim, aquele enganador seria vencido pela raça que vencera, com o pecado. Tudo isso aconteceu desse modo para que o homem não se ensoberbeça, mas para que *aquele que se gloria, glorie-se no Senhor* (2Cor 10,17).

O que foi vencido era somente homem, e se justamente vencido foi porque em sua soberba quis ser como Deus. Ao contrário, o que venceu era homem e Deus, e nascido de uma virgem triunfou, porque Deus, em sua humildade, governava esse homem, não como faz com os demais santos, mas porque o assumiu.[36]

Ora, todos esses benefícios de Deus e outros que seria prolixo de investigar e sobre eles dissertar, não existiriam se o o Verbo não se tivesse feito carne.[37]

CAPÍTULO 19

Ciência e sabedoria no Verbo encarnado

24. Tudo o que o Verbo feito carne fez e sofreu por nós, no tempo e no espaço, conforme a distinção que determinamos demonstrar, diz respeito à ciência e não à sabedoria. Mas quanto ao Verbo, ele não tem limites temporais nem locais, é coeterno ao Pai e está presente em todo lugar. E se alguém tiver capacidade, e isso no medida do possível, de proferir alguma palavra verdadeira sobre ele, essa

palavra será de sabedoria. Por isso, o Verbo feito carne, que é Cristo Jesus, tem os tesouros da sabedoria e da ciência. Pois o Apóstolo, escrevendo aos Colossenses, diz: *E quero que saibais como é grande a luta em que me empenho por vós e pelos de Laodicéia e por todos quanto não me conhecem pessoalmente, para que sejam confortados os seus corações, unidos no amor, e para que eles cheguem à riqueza da plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus, Cristo, em que se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência* (Cl 2,1-3).

Quem pode saber até que ponto o Apóstolo conhecera esses tesouros, até onde os penetrara e quantas verdades neles descobrira? Mas conforme o que está escrito: *Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para Autilidade de todos. A um, o Espírito dá a mensagem da sabedoria; a outro, a palavra da ciência segundo o mesmo Espírito* (1Cor 12,7-8), se as duas realidades se diferenciam a ponto de a sabedoria se referir às coisas divinas e a ciência às coisas humanas, eu reconheço as duas realidades unidas em Cristo e comigo o reconhece todo fiel. E quando leio: *O Verbo se fez carne e habitou entre nós,* pelo Verbo entendo o verdadeiro Filho de Deus; na carne reconheço o verdadeiro filho do homem e ambos unidos numa só pessoa de Deus e homem, pela liberalidade inefável da graça. Por isso, o evangelista prossegue dizendo: *E nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade* (Jo 1,14).[38] Se atribuímos a graça à ciência e a verdade à sabedoria, creio que não estamos distanciado da diferença das duas realidade já antes estabelecida.

Entre todas as coisas acontecidas no tempo, a maior graça é ter-se o homem unido a Deus na unidade de uma mesma pessoa.[39] E nas coisas eternas, porém, a suprema verdade atribui-se com razão ao Verbo de Deus. Mas

sendo ele o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, resultou que mesmo estando presente nas coisas realizadas por nós no tempo, é ele que nos purifica pela fé para o contemplarmos para sempre na eternidade.

Os principais filósofos pagãos, no entanto, que chegaram a captar as coisas invisíveis de Deus, mediante as coisas criadas, porque filosofaram sem recorrer ao Mediador — isto é, sem o Cristo homem, por não acreditarem que ele haveria de vir conforme os profetas; e tampouco que ele veio, conforme os apóstolos —, possuíram injustamente a verdade, tal como deles foi dito. Radicados no último grau da criação, apenas conseguiram descobrir alguns meios para se alcançar as coisas sublimes das quais lograram compreender a grandeza. Caíram nas garras dos demônios falazes que os levaram a mudar a glória de Deus incorruptível em simulacros da imagem corruptível do homem, aves, quadrúpedes e répteis (Rm 1,20-23).[40] Criaram ídolos com essas imagens e lhes renderam culto.

Portanto, nossa ciência é Cristo e nossa sabedoria é igualmente Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas realidade temporais e também na verdade das realidades eternas. É por ele que caminhamos até ele; e pela ciência que tendemos para a sabedoria.[41] Sem nos afastarmos, todavia, do mesmo Cristo, no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência (Cl 2,3).[42]

Mas nós estamos falando agora apenas sobre a ciência; sobre a sabedoria dissertaremos depois, o quanto Deus nos ajudar. Não devemos entender essas duas palavras como se não pudéssemos falar de sabedoria nas coisas humanas ou de ciência nas coisas divinas. Expressando-se num sentido mais lato, ambas podem ser denominadas ciência ou sabedoria reciprocamente. Contudo, não foi em vão que o Apóstolo escreveu: *A um, o Espírito dá a mensagem da sabedoria; a outro, a palavra da ciência*

(1Cor 12,8). Insinuou assim que cada uma dessas duas palavras deve receber uma denominação específica, conforme a distinção de que no presente esforçamo-nos por discernir.[43]

CAPÍTULO 20

Resumo deste livro

25. Vejamos, agora, qual o resultado desta tão longa explanação: o que conseguimos e até onde chegamos.[44]

É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. Acontece, entretanto, que esse caminho que nem todos desejam é o verdadeiro caminho para a felicidade, a qual ninguém pode alcançar se não o quiser. De fato, aspirar a ser felizes todos vêem esse desejo em seu coração, e é tal a harmonia de opiniões na natureza humana nesse sentido que o ser humano não se engana quando por sua própria alma julga a do próximo. Numa palavra, sabemos que todos queremos ser felizes.

Não obstante, há muitos que se desesperam de ser mortais e sem isso ninguém pode ser feliz, apesar de o desejar. Contudo, quereriam ser imortais, se o pudessem, mas não acreditando que o possam, não vivem de maneira a poder sê-lo. Portanto, a fé é necessária para se alcançar a felicidade em relação a todos os bens da natureza humana, ou seja, em relação à alma e ao corpo.

A fé assegura-nos que a imortalidade está apoiada em Cristo, que na carne ressuscitou dentre os mortos, para nunca mais morrer (Rm 6,9). E que apenas por ele pode alguém libertar-se do poder do demônio pela remissão dos pecados, pois a vida sob o poder diabólico deve ser necessariamente uma morte, embora se chame vida e mesmo eterna.

Neste livro XIII, conforme minha possibilidade, já tratei longamente dessa fé, assim como no livro IV (caps. 19-21) já havia ventilado esse assunto.[45] Mas ali o ventilei por uma razão, aqui, por outra. Lá, para demonstrar por que e como Cristo foi enviado pelo Pai, na plenitude do tempo (Gl 4,4); e o fiz para refutar a afirmação daqueles que dizem não ter identidade de natureza, aquele que enviou com o que foi enviado. Aqui, porém, para estabelecer a diferença entre ciência ativa e sabedoria contemplativa.

26. Aprouve-nos, por isso, tentar descobrir gradualmente em relação à ciência e à sabedoria no homem interior uma trindade específica de cada um, tal como já antes investigamos no homem exterior. Mediante esse processo — de aplicar primeiramente de modo diligente a inteligência às coisas inferiores —, haveremos de chegar à contemplação daquela Trindade que é Deus, na medida de nossas forças, pelo menos como que em enigma e em espelho (1Cor 13,12).

Quem memoriza apenas os sons das palavras de fé ao reler os sons, ignora seu significado. É assim que alguns fazem em relação ao grego, por não conhecer essa língua; ou em relação ao latim ou a qualquer outro idioma. Acaso não possuem essas pessoas em sua alma uma espécie de trindade? Pois estão na memória os sons daquelas palavras, mesmo quando não pensam nelas. E a vontade daquele que recorda e pensa associa esse dois elementos. Contudo, não diremos que isso acontece conforme a trindade do homem interior, mas sim do homem exterior. Pois uma pessoa se recorda somente quando isso lhe agrada; contempla o quanto deseja no que diz respeito ao sentido corporal, chamado audição. E em seu pensamento se entretém apenas com imagens de coisas corporais, ou seja, dos sons retidos. Se, porém, retiver e recordar o

significado das palavras da fé, nesse caso, já atua nela, algo do homem interior. Não se pode entretanto dizer ou pensar que essa pessoa já viva conforme a trindade do homem interior. Só o será quando ela amar as realidades que lhe são anunciadas, mandadas ou prometidas e que estão contidas naquelas palavras.[46]

Pode também acontecer que se interesse por essas palavras e nelas pense, e caso considere-as falsas, esforce-se por refutá-las.

A vontade, laço de união entre o que está retido na memória e o impresso no olhar do pensamento completa certa trindade, sendo ela o terceiro elemento. Mas caso não se viva em consonância com aqueles ensinamentos, que eles não sejam motivo de agrado ou julgados seres falsos, pois quando não se ama o que deve ser amado, então não se dá a trindade. Mas quando se crê como verdadeiro e se ama o que deve ser amado, nesse caso se vive conforme a trindade do homem interior,[47] pois se vive de acordo com o que se ama. Ora, como amar o que se ignora, mas se crê apenas? Esse assunto já foi abordado em livros anteriores (cf. l. VIII,8ss, e l. 10,1ss), e se conclui que ninguém ama o que desconhece totalmente. Quando se diz que se ama o que se desconhece é porque se ama através de outras coisas conhecidas.

Damos agora por terminado este livro, lembrando que *o justo vive da fé* (Rm 1,17); fé que gera o amor (Gl 5,6), de modo que as virtudes da prudência, fortaleza, temperança e justiça relacionam-se com a mesma fé. Caso contrário, não seriam verdadeiras virtudes.[48] Contudo, essas virtudes, nesta vida, não são de tal modo praticadas que não seja necessário de vez em quando a remissão dos pecados, a qual nos vem por aquele que venceu com seu sangue o príncipe dos pecadores. Todos os conhecimentos existentes na alma do fiel cristão que vêm dessa fé e da vida conforme a fé, quando são retidos na memória e

contemplados pela lembrança, e a mais agradam à vontade, eles evocam uma espécie de trindade, em seu gênero.

Mas a imagem de Deus, da qual falaremos depois, com a sua divina ajuda, ainda não está aí. Manifestar-se-á com mais nitidez, quando demonstrarmos onde se encontra. Para tal que o leitor espere o livro seguinte.

LIVRO XIV

— Algumas verdades sobre a sabedoria do homem.
— A imagem de Deus reside na parte superior da alma e encontra-se nas realidades permanentes, não nas transitórias.
— A renovação da alma pelo conhecimento e amor de Deus.
— Aquisição da sabedoria pela contemplação das coisas eternas.

CAPÍTULO 1

A sabedoria do homem e a de Deus. Emprego dos termos: sábio e filósofo. Nova distinção entre sabedoria e ciência

1. Agora, nossa dissertação deve ser sobre a sabedoria,[1] não a de Deus a qual é sem dúvida o próprio Deus — pois o Filho Unigênito de Deus é chamado Sabedoria (Eclo 24,5 e 1Cor 1,24). Trataremos o tema da sabedoria do homem, mas da sua verdadeira sabedoria, a que é segundo Deus. Constitui ela o verdadeiro e principal culto prestado a Deus — na língua grega, denonimado "theosébeia". Nossos escritores latinos como já o dissemos (cf. XII,14,22), ao desejar traduzir essa palavra com um só vocábulo, disseram: "piedade", ainda que piedade em grego se diga mais comumente "eusébeia". Mas como "theosébeia" não se pode traduzir com um só vocábulo, foi preciso ser traduzido com dois e assim ser dito de preferência: "culto de Deus".

Que seja essa a sabedoria do homem — como mencionamos no livro XII — as Escrituras o demonstram com

sua autoridade no livro do servo de Deus, Jó, onde se lê que a Sabedoria de Deus disse ao homem: *Eis, a piedade é sabedoria; e apartar-se do mal, é ciência* (Jó 28,28). Ou então: "é disciplina", como alguns traduziram o termo grego aí empregado: "epísteme". "Disciplina" é derivado de "díscere": aprender, e pode também corresponder a "ciência", pois se se aprende alguma coisa é para se saber. Todavia, é também verdade que segundo outra versão o termo "disciplina" aplica-se ainda aos males que alguém se impõe em razão de seus pecados, para sua correção. Nesse sentido é que está escrito na carta aos Hebreus: *Qual é, com efeito, o filho cujo pai não lhe dê disciplina*? E ainda, em termos mais claros, na mesma carta: *Toda disciplina, com efeito, no momento não parece motivo de alegria, mas de tristeza. Depois, no entanto, produz naqueles que assim foram exercitados, um fruto de paz e de justiça* (Hb 12,7.11).

Portanto, Deus mesmo é a suma sabedoria, e o culto prestado a Deus é a sabedoria do homem, essa da qual agora falamos. Pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus (1 Cor 3,19).

É também sobre essa mesma sabedoria, que se confude com o culto de Deus,[2] que diz a Escritura: *A multidão dos sábios é a salvação do mundo* (Sb 6,26).

2. Mas se é próprio só de sábios discutir sobre a sabedoria, o que faremos nós? Ousaremos arvorar-nos em sábios, para que a nossa dissertação não seja um atrevimento? Não nos infundirá receio o exemplo de Pitágoras? Este, não ousando intitular-se sábio, preferiu dizer-se filósofo, ou seja, amante da sabedoria. Termo que teve origem desse modo, e agradou de tal modo aos pósteros, que todo aquele que julgasse a si mesmo ou aos outros distinguir-se em assuntos relativos à sabedoria, passou a se denominar filósofo.

O fato de nenhum de tais homens ter ousado se intitular sábio, será talvez por que pensavam ser o sábio alguém que vive sem pecado? Mas não é isso o que afirma nossa Escritura quando diz: *Repreende o sábio e ele te amará* (Pr 9,8). Está ele aí julgado como pecador, visto que pode ser repreendido. Mas nem nesse sentido eu me atrevo a considerar-me sábio. Basta-me saber, e ninguém o pode negar, que é próprio do filósofo, isto é, do amante da sabedoria, discorrer sobre a sabedoria. E isso não deixaram de fazer aqueles que se declaram de preferência "amantes da sabedoria" a se chamarem "sábios".

3. Ora, os que discutem sobre a sabedoria, eis a definição que eles lhe deram: "Sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas". Por esse motivo, não silenciei, no livro anterior, que podemos igualmente chamar: sabedoria e ciência, ao conhecimento de ambas, ou seja: das coisas divinas e humanas (l. XIII,1,1; 19,24). Mas de acordo com a distinção feita pelo Apóstolo, ao dizer: *A um, o Espírito dá de falar com sabedoria, a outro, de falar com ciência* (1Cor 12,8), é mister distinguir a definição supra, de modo a se chamar propriamente sabedoria à ciência das coisas divinas, reservando o nome de ciência às coisas humanas.[3]

Sobre a ciência, discorri no livro XIII. Por certo, não lhe atribuí tudo o que o homem pode saber de conhecimento das coisas humanas, pois aí há muito de superfluidade, que alimente apenas uma vã curiosidade e nociva vaidade. Mas atribuí à ciência somente aqueles conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé soberanamente salutar, a qual conduz o homem à verdadeira felicidade.[4] São muitíssimos os fiéis que não são eruditos nessa ciência, seja qual for, aliás, a intensidade de sua própria fé.

Uma coisa é saber somente o que se deve crer para alcançar a vida bem-aventurada, que só pode ser a eterna;

e outra coisa é saber aquilo que o Apóstolo parece denonimar com o termo próprio: "ciência" (1Cor 12,8), que pode ser de grande ajuda para as pessoas piedosas e servir de apoio para se defenderem contra os ímpios. Ao falar anteriormente da ciência, eu insisti principalmente em recomendar a fé, distinguindo para começar, as coisas temporais das eternas (l. XIII,7,10); e aí dissertei sobre o que é temporal. Diferi para o presente livro o que é relativo ao eterno. Demonstrei que a fé — ainda que temporal —, nas coisas eternas, habita temporariamente no coração dos crentes. Entretanto, ela é necessária para a aquisição dos bens eternos. Discorrendo sobre esse tema, demonstrei que, para alcançar a vida eterna, a fé estende-se também às realidades temporais que o Eterno realizou por nós, sofreu em sua humanidade, assumida no tempo e elevada para a eternidade. Finalmente, deixei assentado que as próprias virtudes que alimentam a vida nesta nossa existência temporal e corporal, como a prudência, fortaleza, temperança e justiça, se não forem direcionadas para aquela mesma fé que, embora temporal, conduz aos bens eternos, não senão verdadeiras virtudes.[6]

CAPÍTULO 2

A trindade da fé ainda não é a imagem de Deus

4. Está escrito: *Enquanto habitamos neste corpo, estamos fora de nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão* (2Cor 5,6.7). De fato, enquanto *o justo vive da fé* (Rm 1,17), embora viva conforme o homem interior e se apóie na fé temporal, aspirando à verdade e se dirigindo aos bens eternos, contudo não é ainda na posse, na contemplação e no amor dessa mesma fé temporal, que se possa dizer que essa trindade mereça ter

propriamente o nome de imagem de Deus.[7] Isso para que não pareça estar ela fundamentada nas coisas temporais da fé. Pois a imagem de Deus há de se assentar somente nas coisas eternas. Com efeito, a mente humana, ao contemplar sua fé que a leva a crer no que não vê, não contempla nada que seja eterno. De fato, não existirá para sempre o que deixará de existir quando acontecer aquela visão face a face (1Cor 13,12), após terminda esta nossa peregrinação em que caminhamos longe do Senhor, necessariamente na fé. Se agora não vemos contudo porque cremos, mereceremos ver, um dia, e alegrar-nos-emos por termos sido conduzidos à visão mediante a fé.[8] Já não haverá, pois, a fé, pela qual cremos no que não vemos, mas sim a visão pela qual veremos aquilo em que cremos. Assim, embora tenhamos então lembranças desta vida mortal já passada, e evoquemos pela memória o em que críamos, ainda que não víssemos — essa fé será lançada à conta das coisas pretéritas e findas e não das coisas presentes e perenes. Conseqüentemente, esta trindade que agora consiste na recordação, visão e amor da fé presente e atual, será considerada terminada e passada, não, porém, permanente. Nesse caso, dever-se-ia concluir: se essa trindade fosse a imagem de Deus, ela estaria existindo não nas coisas permanentes, mas nas transitórias.

Longe de nós pensarmos que sendo imortal a natureza da alma — sem que ela possa deixar de existir, a partir do primeiro instante de sua criação —, não perdure em sua imortalidade o que nela há de mais nobre. Ora, o que há de mais nobre, no que foi criado em sua natureza, do que ter sido feita como imagem de seu Criador? (Gn 1,27). Portanto, não é na posse, contemplação e amor da fé passageira, mas no que há de permanecer para sempre, que é preciso encontrar o que convém ser denominada e imagem de Deus.[9]

CAPÍTULO 3

Solução de uma dificuldade

5. Ora, se assim são as coisas, será ainda necessária uma investigação mais diligente e mais profunda?

Com efeito, alguém poderia dizer que essa trindade não perecerá, embora passe a fé, posto que, assim como agora a temos retida na memória, contemplamo-la pelo pensamento e a amamos pela vontade, assim na vida eterna, a mesma trindade permanecerá, pois a teremos na memória e recordaremos o que possuímos antes; e associaremos as duas realidades pela terceira, que é a vontade. Portanto, essa trindade permanece! Posto que, se a fé não deixasse em nós senão um vestígio transitório dela mesma, nada teríamos em nossa memória que nos permitisse recorrer a ela, recordando-a como coisa do passado; e unindo ambas as realidades por um ato de vontade, como terceiro elemento, ou seja, o que estava retido na memória, ainda que não pensado, e a sua forma pelo ato do pensamento.

Mas quem isso afirma, não faz a distinção entre as duas trindades. A trindade atual dá-se quando temos, vemos e amamos a fé atual em nós. Outra será a trindade futura, quando distinguirmos pela lembrança, não mais a mesma fé, mas um vestígio, subsistindo sob forma de imagem no recôndito da memória, o que contemplaremos pelo ato da recordação. Esses dois elementos, isto é, o vestígio conservado na memória e a representação que se imprime no olhar do que recorda, estando unidos pelo terceiro elemento, que é a vontade.

Para melhor compreensão do exposto, tomemos um exemplo do mundo corpóreo, sobre o qual já falamos bastante no livro XI,2ss.

Na verdade, ascendendo das coisas inferiores às superiores, ou antes passando das exteriores às interio-

res,[10] deparamos a primeira trindade, formada pelo objeto que se vê, percebido pelo olhar do vidente, e pela intenção da vontade que associa os dois. Podemos encontrar outra trindade semelhante a essa: a fé, que está atualmente em nós, estabeleceu-se em nossa memória, tal como aquele objeto que estava em determinado lugar. Por essa fé, informa-se o pensamento do que recorda, tal como o olhar do vidente, por aquele objeto. Para se completar a trindade, às duas realidades se junta a terceira, a vontade, que enlaça e junta a fé estabelecida na memória a certa imagem dessa fé inpressa no olhar da recordação. Do mesmo modo, como na trindade da visão corporal, a intenção da vontade enlaça a forma do objeto visto com a imagem que se forma no olhar do observador.

Imaginemos agora, que aquele objeto observado se desfaz sem ficar nada dele em lugar algum, eliminando qualquer possibilidade de o olhar recorrer a ele para vê-lo. Poder-se-á dizer que é a mesma a trindade que antes existia, quando se via a forma corpórea colocada no espaço, pelo fato de a imagem do objeto corporal, já passado e desaparecido, permanecer na memória e por ela ser informado o olhar do que recorda; e ambas as realidades se associarem por terceira, ou seja, a vontade? Certamente não, mas é outra trindade, totalmente diferente, pois, além do mais, aquela é extrínseca e esta, intrínseca; aquela era formada pela figura de um objeto corporal presente, e esta segunda, pela imagem do objeto desaparecido.

O mesmo acontece com respeito ao que estamos tratando e por cuja causa tivemos por bem mencionar esse exemplo. Ou seja, a fé que atualmente existe em nossa alma — tal como aquele objeto no espaço, enquanto ela é retida, contemplada e amada — perfaz certa trindade. Mas não será a mesma trindade, quando essa fé já não existir na alma, como acontece com aquele objeto corporal

em questão. Será certamente outra trindade, a que então há de existir, quando recordarmos que ela existiu em nós, e que já não existe. Com efeito, o que constitui a fé no presente procede de uma realidade atual e impressa na alma do crente; ao passo que aquela que existirá, será o resultado da imagem do passado, retida na memória de quem se recorda dela.

CAPÍTULO 4

Busca da imagem de Deus na alma racional e imortal

6. Não é a imagem de Deus, essa trindade que ainda não existe agora; do mesmo modo como não é a imagem de Deus aquela que então cessará de existir. É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador, inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal.[11]

É em certo sentido que se fala da imortalidade da alma, pois a alma também tem sua morte, quando se priva da vida bem-aventurada, que é a sua verdadeira vida. Diz-se, porém, que ela é imortal, porque não deixa de viver, qualquer que seja essa vida, seja mesmo a mais mísera. Assim também, embora a razão ou inteligência esteja por vezes como que adormecida, ora pequena ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente. Donde se segue, que se ela foi criada à imagem de Deus, no sentido de que pode usar da razão para conhecer e contemplar a Deus, conseqüentemente, essa natureza tão sublime e admirável, desde quando começou a existir, sempre existirá, mesmo se ficar tão deteriorada que pareça quase não existir e seja obscurecida e disforme, ou que seja clara e bela.[12]

Afinal, a Escritura divina, deplorando a deformidade da dignidade da alma, diz: *Ainda que o homem caminhe*

como uma imagem, é em vão que se afadiga; entesoura, e não sabe quem desfrutará (Sl 38,7). A Escritura não atribuiria a vacuidade à imagem de Deus, o fatigar-se em vão, se não a visse deformada. E contudo, demonstra claramente que essa deformidade não é tão forte a ponto de fazer apagar-se a imagem de Deus, ao dizer: *O homem caminha como uma imagem*. Pelo que, essa sentença, pode ser proclamada verdadeira de duas maneiras; pois, assim como foi afirmado: *Embora caminhe como uma imagem e em vão se afadigue,* pode-se inverter as proposições e dizer também: "Ainda que o homem não se deixe cansar em vão, ele caminha como uma imagem". Com efeito, ainda que seja grande a dignidade de sua natureza, contudo pode-se ele viciar, porque não é a suprema natureza. E ainda que possa ter sido viciada, por não ser a suprema natureza, contudo, essa natureza é grande por ser capaz de participar da natureza suprema.[13]

Investiguemos, portanto, nessa imagem de Deus, certa trindade em seu gênero, com o auxílio daquele que nos fez à sua imagem. Pois de outro modo não podemos encontrar nada que seja útil para a salvação nem investigar o que daí procede conforme à sabedoria.

Mas se a memória do leitor ainda retém e recorda, ou se reler com atenção o que ficou escrito sobre a alma ou mente humana, nos livros anteriores, principalmente no décimo, não exigirá um discurso mais longo sobre esta investigação de tanta importância.

CAPÍTULO 5

Tem consciência de si a alma das crianças?

7. Entre outras coisas, dissemos no livro X, que a alma humana conhece-se a si mesma (X,7,10). Na verdade, não

há nada que a alma conheça tão bem como aquilo que lhe está presente; e nada lhe é mais presente do que ela, a si mesma. E em seguida, aduzimos outros argumentos, tantos quantos nos parecerem necessários para provar, com toda certeza, essa assertiva.

O que dizer, porém, da alma da criança tão pequena e ainda mergulhada em profunda ignorância, que a mente do homem, que já conhece algumas coisas, estremece diante das trevas da inteligência infantil? Ou dever-se-á crer que a alma da criança se conhece, mas atenta em demasia ao que começa a sentir por meio dos sentidos corporais, com um prazer tanto maior, quanto mais recente, ela pode não se ignorar, mas não ter a possibilidade de se pensar?

Pode-se conjeturar o quanto os objetos sensíveis exteriores conseguem influir numa criança, ao considerar a avidez com que é atraída pela luz. Essa avidez é tamanha, que se algum incauto, ou ignorante do que possa resultar, colocar à noite uma luz no quarto onde uma criança está deitada, e em um ângulo onde esse pequeno possa torcer o olhar, ainda que sem poder virar o pescoço, seus olhos não se desviarão desse clarão. Conhecemos algumas crianças que se tornaram estrábicas devido a isso, conservando seus olhos a forma que o hábito imprimiu-lhes, quando ainda eram tenros e delicados.

O mesmo se diga em relação aos outros sentidos do corpo. Na medida que o permite sua idade, a alma da criança como que se fecha em sua atenção de tal modo que somente aborrece ou deseja o que a ofende ou atrai fisicamente, com vivo impulso. Ela não reflete em seu interior e nem podemos aconselhá-la que o faça, porque ainda não conhece os sinais de quem a adverte. Ora, entre esses sinais têm primazia as palavras, que ela desconhece totalmente, aliás, como a tudo mais. Já demonstramos naquele mesmo livro, que uma coisa

é não se conhecer a si mesmo, outra coisa é não pensar em si mesmo[15] (X. 5,7).

8a. Mas deixemos de lado as crianças a quem não podemos perguntar o que acontece em seu interior; e quanto a nós, já nos esquecemos do que nos acontecia nessa idade. De tudo isso, basta-nos ter certeza de que, quando o ser humano puder pensar sobre a natureza de sua alma e encontrar a verdade, não a encontrará em outro lugar, a não ser em si mesmo. Encontrará, porém, não o que ignorava, mas aquilo em que não pensava. Pois, o que sabemos nós, se não sabemos o que há em nossa mente? Visto que tudo o que sabemos, só podemos conhecê-lo por meio de nossa mente.

CAPÍTULO 6

A trindade da alma. Papel do pensamento nessa trindade

8b. Todavia, a força do pensamento é de tal maneira que nem a própria mente coloca-se, de certo modo, em sua própria presença, a não ser quando se penar. Em conseqüência, nada há presente na mente, senão quando nisso ela pensa, a ponto que nem mesmo a própria mente, — que é condição de todo pensamento —, pode estar presente a si mesma, a não ser pensando-se em si mesma.

Não consigo compreender, porém, como a alma, quando não pensa em si mesma, não esteja presente a si, pois nunca pode ela estar separada de si mesma, como se uma coisa fosse ela e outra a vista de sua presença.[16] Isso pode ser dito a respeito do olho corporal, sem que seja uma afirmação absurda. Pois o olho está fixo no corpo, em seu lugar, mas o olhar estende-se ao que está fora, e alonga-se mesmo até aos astros. Mas o próprio olho não está em

sua própria presença, pois não se enxerga, a não ser por meio de um espelho, como já dissemos acima — (l. X,3,5). Ora, isso não acontece quando a mente põe-se na presença de si mesma, pelo pensamento de si.

Será que ela vê uma parte de si mesma, com a outra parte, quando se olha pelo pensamento, como acontece com o sentido dos olhos, graças aos quais, podemos ver os outros membros que estejam sob o nosso olhar? Ora, o que se poderia dizer ou pensar de mais absurdo? De onde a mente haveria de se retirar, senão diante de sua própria presença? E onde se colocar sob seu olhar, senão diante de si mesma? Não estará, portanto, lá onde estava, quando não estava na presença de si mesma, pois, ao se colocar numa parte, retirar-se-ia da outra. Mas se ela mudar de lugar para ser vista, onde ficará para se ver a si mesma? Será que ela como que se desdobra, de modo a poder estar ali e aqui, ou seja, lá onde possa ver e aqui onde possa ser vista? Está em si para ver e diante de si para ser vista?

Consultada a verdade, não obtemos resposta alguma a essas inquirições. Pois quando assim pensamos, não nos representamos senão as imagens imaginárias dos corpos. Que a mente não é corpo, isso é coisa certa para não poucas inteligências, as quais podem ser consultadas a esse respeito. Conseqüentemente, só resta admitir que na mente a presença a si é algo pertinente à sua própria natureza; e quando pensa em si mesma, ela volta-se para si mesma, em movimento incorpóreo, não em movimento espacial.[17] Por outro lado, quando a mente não se pensa, com certeza, ela não se vê, não é informado o próprio olhar, mas contudo ela se conhece como sendo para si mesma a sua própria memória.

É o mesmo que acontece com uma pessoa muito versada em diversas disciplinas. Os conhecimentos adquiridos estão armazenados em sua memória, mas somente quando pensa em algum deles, haverá algo no

olhar de sua mente. Os demais conhecimentos permanecem ocultos em certo saber secreto, denominado memória.

Decorre daí o modo como apresentávamos a trindade da alma (cf. X.11,17.18):

— a memória, onde colocávamos, o que informa o olhar do pensamento;
— a forma, que reproduz a imagem impressa na memória;
— o amor ou vontade, que enlaça um a outro.

Portanto, quando a mente se vê pelo pensamento, ela se entende, e se reconhece,[18] pois gera essa compreensão e esse reconhecimento explícito de si mesma. Uma realidade incorpórea é vista, quando compreendida; e é conhecida, quando compreendida. Contudo, o que a mente gera quando está se pensando, e se vê pela inteligência, não é o conhecimento implícito (*notitia*), que ela tem de si mesma. Isso levaria a supor que antes, ela era desconhecida de si mesma. Não, pois ela já se conhecia, como são conhecidas as realidades contidas na memória, embora não pensadas. Com efeito, já dissemos que uma pessoa conhece as letras, embora pense habitualmente em outras coisas e não nas letras. E esses dois conhecimentos: o que gera e o que é gerado unem-se por um terceiro termo: que nada mais é senão a vontade, procurando ou possuindo algo como objeto de gozo. É pois, ainda por esses três termos que cremos se insinuar a trindade da alma: memória, inteligência e vontade.[19]

CAPÍTULO 7

Uma coisa é saber, outra pensar

9. No final do livro X (12,19), dissemos ainda que a alma sempre se lembra de si mesma, e sempre se compreende e se ama, embora nem sempre pense em si mesma,

distintamente das realidades que não são o que ela é. Torna-se necessário, nesse caso, investigar em que sentido a inteligência depende do pensamento. E por outro lado, em que sentido se diz que o conhecimento (*notitia*) de tudo o que está na mente, também quando esta não pense em si mesma, depende só da memória. Pois se assim não fosse, a mente não possuiria as três coisas que consistem em: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma. Haveria apenas a memória de si. E só depois, quando ela começasse a pensar em si, é que ela teria a inteligência e o amor de si.

Por isso, consideremos melhor o exemplo que já aduzimos acima, onde se demonstrava que uma coisa é não conhecer algo *(nosse)* e outra não o pensar *(non cogitare)*, pois pode acontecer que alguém conheça algo em que não pense no momento. Assim acontece com uma pessoa versada em duas ou mais disciplinas, quando pensa em uma só delas; mesmo se não pense em outra ou nas outras, contudo ela as conhece.

Será que podemos dizer com razão: "Este músico conhece realmente a música, mas no momento ele não a compreende, porque não pensa na música, pois atualmente compreende a geometria, já que agora está pensando na geometria?" Tal afirmação é absurda, o quanto me parece. E o que dizer desta outra: "Este músico conhece de fato música, mas no momento não a ama, pois não pensa na música. Ama, porém, agora, a geometria, pois atualmente não pensa na música". Não é igualmente uma afirmação absurda? Dizemos, porém, com muitíssima razão: "Este que vês falando sobre geometria é também músico consagrado, pois se recorda dessa ciência, compreende-a e ama-a; embora, no momento, não pense na música, visto que está pensando na geometria, sobre a qual está discorrendo".

Isso chama a nossa atenção para o fato de possuirmos nos refolhos da alma conhecimentos de certas realidades

que de algum modo vêm à superfície da mente e se põem como que mais abertamente à luz, na presença da mente, quando nelas ela pensa. Com efeito, a mente percebe então que recordava, compreendia e amava, mesmo se nisso não pensasse ou pensasse em outras coisas.[20] Caso não pensarmos há muito tempo em determinada realidade, e nisso não pudermos pensar, se não formos advertidos, então não sei como de que modo espantoso, se assim se pode dizer, ignoramos que sabemos tais realidades.

Enfim, quando um homem leva outro a se recordar de alguma coisa, ele pode dizer com razão a quem está fazendo se lembrar: "Sabes isso, mas não sabes que sabes, lembrar-te-ei que sabes aquilo que pensavas não saber". É o que acontece com os escritos que tratam de coisas que o leitor, guiado pela razão, considera verdadeiras. Isso, não porque acreditou no testemunho do escritor, como acontece com a História, mas porque ele mesmo descobre serem verdadeiras, seja por si mesmo, seja à luz da mente, que não é outra senão a Verdade.

Mas se alguém, mesmo advertido, não consegue distinguir essas realidades, é porque está mergulhado profundamente em grande cegueira de coração e nas trevas da ignorância. Está assim precisando de auxílio divino bem mais poderoso para chegar à verdadeira sabedoria.

10. Eis porque eu quis lançar mão de alguns exemplos a respeito do pensamento, para poder demonstrar como o olhar da lembrança é informado pelo que está contido na memória. E como o homem, ao pensar, se produz nele um conhecimento que é como o que existia em sua memória antes de pensar. Com efeito, com mais facilidade se distinguem os movimentos quando o conhecimento acontece no tempo, e quando o que gera antecede o gerado, por certo espaço de tempo.

Porque, se nos referimos à memória interior da alma, pela qual ela se recorda de si; e à inteligência interior, pela qual ela se conhece; e à vontade interior, pela qual ela se ama — nesse centro onde essas três faculdade estão juntas e onde existem juntas e sempre existiram ao mesmo tempo, desde que começaram a existir, que se pense ou não se pense nelas —, parecerá que a imagem da trindade abrange somente a memória. Mas como o verbo não pode existir na memória sem o pensamento (pois pensamos tudo o que dizemos, mesmo se for apenas com aquele verbo interior que não pertence a nenhuma língua humana), reconhecemos que a imagem da trindade manifesta-se nas três faculdades, ou seja: na memória, na inteligência e na vontade.

O que denomino inteligência é aquela faculdade inseparável do pensamento, quando pela descoberta dos conhecimentos presentes na memória, nosso pensamento é informado pela recordação do que estava à disposição na memória, mas não era ainda pensado. E chamo vontade, dileção ou amor, a faculdade que une o produto da memória à inteligência.[21]

Eis como, por meio de exemplos tomados das coisas exteriores e sensíveis, vistas pelos olhos da carne, quis conduzir, no livro XI, os leitores de inteligência mais lenta. Em seguida, penetrei com eles naquela faculdade do homem interior pela qual se raciocina sobre as coisas temporais, adiando para mais tarde o tratado sobre a faculdade superior, pela qual se contemplam as coisas da eternidade. Daquelas tratei em dois livros: no livro XII, onde fiz a distinção entre as duas faculdades da razão, das quais, uma é superior, e outra, inferior, devendo esta estar sujeita à outra; e no livro XIII, dissertei, com a verdade e brevidade que pude, sobre a função dessa faculdade inferior, que compreende a ciência salutar das coisas humanas, com o fim de que elas nos permitam a

prática na vida presente, que nos há de conduzir à vida eterna. Encerrei nos limites de um só livro um assunto tão complicado e extenso. Assunto esse tratado por muitas e importantes dissertações de numerosos e famosos escritores. Mostrei também a existência, nessa razão inferior, de uma trindade (a da fé), a qual não se pode chamar ainda de imagem de Deus.

CAPÍTULO 8

A procura da verdadeira imagem da Trindade, na parte superior da mente

11. Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus.[22] Embora, a alma humana não seja da mesma natureza que a de Deus, contudo, a imagem dessa natureza — a mais sublime que se possa pensar —, é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente.

Mas antes é mister considerarmos a mente nela mesma, antes de ser participante de Deus. Nela haveremos de descobrir a divina imagem. Pois, como dissemos (XIV,4,6), na alma, mesmo perdendo a participação de Deus, e se tornando manchada e disforme, permanece entretanto, a imagem divina. E ela é imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele. E não poderia alcançar tão grande bem, se não fosse ela a sua imagem.

Eis, portanto, que já está estabelecido: que a alma se recorda de si mesma, se entende e se ama. Se intuírmos isso, intuímos desde já uma trindade, que todavia ainda não é Deus, mas sim aquela que é a imagem de Deus[23]. A

memória não recebe de fora o que retém; o entendimento não encontra fora o que pode olhar, tal como faz o olho corporal; a vontade não enlaça por fora esses dois, como se fosse unir uma forma corpórea com o que é produzido no olhar daquele que contempla. O pensamento também não encontra no exterior a imagem da realidade observada, que de certo modo foi tomada e escondida na memória, para informar o olhar interior daquele que evoca a lembrança; atuando a vontade como terceiro elemento, para unir os dois. Essas eram as características das trilogias encontradas nos objetos materias, e que dos objetos se introduzem no interior, mediante os sentidos corporais, sobre as quais dissertamos no livro XI (cap. 2 e ss.).

Do que agora se trata, também não tem relação com o que se produzia, pelo menos na aparência, quando tratávamos da ciência. Consistia essa nas obras do homem interior e já a distinguimos da sabedoria. Com relação à ciência, as coisas que se sabem são como que adventícias na alma. Sejam aqueles trazidas pelo conhecimento histórico, como os fatos e ditos que se verificam no tempo e passam, vinculados à natureza das coisas, de acordo com lugares e regiões. Sejam as que não existiam ainda no homem, mas que aí nascem, de novas realdades, por ensinamentos vindos de outros, ou por reflexões próprias, como, por exemplo, a fé. Sobre ela falamos longamente no livro XIII. Igualmente, em relação às virtudes, as quais se são verdadeiras nos permitem viver retamente nesta vida mortal, em vista de vivermos felizes na imortalidade que Deus nos promete.

Todas essas realidades e outras semelhantes se ordenam no tempo, no qual aparece com mais facilidade a trindade da memória, visão e amor. A algumas dessas realidades precedem o conhecimento dos estudiosos, pois são coisas cognoscíveis, antes mesmo de serem conhecidas. Elas produzem nos que as aprendem o conhecimento

de si mesmo. Tais realidades são as que ocupam lugar determinado no espaço ou as que já se passaram com o tempo. Isso, embora os fatos que passaram não sejam eles mesmos os que atingimos, mas certos sinais desse passado. Tais sinais, vistos ou ouvidos, levam a saber que essas realidades existiram e passaram. Eles estão colocados em determinados lugares no espaço, como os mausoléus e outros semelhantes. Ou então, em escritos fidedignos, como acontece com a História, que goza de grande e comprovada autoridade. Ou ainda, no espírito daqueles que já os conhecem. Sendo conhecidos por alguns, tais sinais são por isso mesmo cognoscíveis para outros, aos quais preexistem. E podem eles ser transmitidos pelo ensino daqueles que já os conhecem.

Todas essas coisas, quando aprendidas, constituem certa trindade, em sua espécie, que é assim formada:
— pelo que era congnoscível mesmo antes de ser conhecido;
— pelo conhecimentos de quem aprende, o qual conhecimento começa a existir no momento do aprendizado;
— pelo terceiro elemento, a vontade, laço de união entre os elementos anteriores.

E ao se tornarem conhecidos os ditos sinais, ao serem lembrados, forma-se interiormente, na própria alma, outra trindade interior, mediante:
— as imagens impressas na memória no momento da percepção;
— a informação do pensamento, quando o olhar do que recorda volta-se para eles;
— a vontade, como terceiro elemento, que enlaça os elementos anteriores.

Mas as coisas que têm sua origem na alma, onde não existiam antes, como a fé e outras semelhantes, embora pareçam adventícias, pois se inserem através de um ensinamento, contudo, não estão no exterior ou atuando

no exterior,[24] como acontece com as realidade nas quais se crê. Começam elas a existir interiormente, e não fora do íntimo da alma. [25] Com efeito, a fé não é o que se crê, mas com o que se crê. Crê-se nos dados da fé, mas intui-se a fé. Mas como a fé começou a existir na alma — a qual já era alma antes de nela a fé começar a existir —, tem a aparência de algo adventício. E acontece ser ela considerada como pertencente ao passado, ao deixar de existir, à vista da clara visão. Desse modo agora, a presença da fé na alma, enquanto é retida, contemplada e amada, produz uma trindade. Mais tarde, produzirá outra trindade, em virtude de certo vestígio de si mesma, que terá deixado na memória, ao desaparecer, tal como já dissemos acima.

CAPÍTULO 9

As virtudes morais na vida futura

12. É uma questão controversa saber se as virtudes, que alimentam uma vida reta nesta existência, deixarão de existir após terem-nos conduzido à vida eterna, pelo fato de a alma já existir antes que elas começassem a existir. O parecer de alguns é que cessarão, e essa opinião poderia parecer válida, em se tratando de pelo menos três das virtudes morais: a prudência, a temperança e a fortaleza. Quanto à justiça, ela é imortal, e ao invés de cessar, aperfeiçoar-se-á em nós.

Contudo, discorrendo sobre as quatro virtudes, num diálogo do “Hortênsio”, o grande mestre de Retórica, Túlio Cicero diz: “Se, ao emigrarmos desta vida, for-nos permitido viver uma vida imortal nas ilhas dos venturosos, como contam as fábulas, para que serviria a Retórica, não existindo pleitos, e mesmo, para que serviriam as virtudes? Não necessitaríamos da fortaleza, não havendo abso-

lutamente trabalho ou perigo; nem da justiça, não havendo nada a ambicionar do alheio; nem da temperança, moderadora das paixões que não existiriam; e não teríamos tampouco necessidade da prudência, não existindo escolha entre o bem e o mal. Seríamos, portanto, felizes apenas com o conhecimento da natureza, pela ciência, o único que torna louvável a vida dos próprios deuses. Por onde se pode compreender que, se tudo mais depende da necessidade, isso só depende da vontade".

Desse modo, o ilustre orador, ao exaltar a filosofia, recordando o que recebera dos filósofos, e explicando-o com competência e em estilo agradável, afirmou que as quatro virtudes são necessárias apenas durante esta vida, cheia de tribulações e fadigas. E ainda, que nenhuma delas o seja quando deixarmos esta presente vida — se for possível viver lá onde se vive feliz. Mas as almas virtuosas serão felizes apenas com o conhecimento e a ciência, isto é, com a contemplação da natureza. Sem dúvida, o que de mais amável existe e o que de melhor não pode existir. Essa natureza é a que criou todas as outras e é assim a autora de todas as naturezas.

Ora, se é próprio da justiça estar sujeito a quem tudo governa, nesse caso, a justiça incontestavelmente é imortal, e não deixará de existir na beatitude. E por outro lado, será ela tão sublime que não poderá senão tornar-se cada vez maior e mais perfeita?

Talvez seja possível também, que inclusive as outras três virtudes possam subsistir naquela vida feliz: a prudência, mesmo não havendo perigo de erro; a fortaleza, mesmo sem a ameaça de males a suportar; a temperança, mesmo não havendo paixões a vencer. Nesse caso, seria próprio da prudência não preferir ou igualar bem algum a Deus; da fortaleza, aderir a ele com toda firmeza; da temperança, não se deleitar com gozo algum culpável. Quanto às funções da justiça, como aqui neste mundo, ela

destina-se a socorrer os fracos; a prudência em precaver-se das ciladas; a fortaleza em suportar os incômodos da vida; e a temperança em coibir os prazeres depravados; nenhuma delas, nesse sentido, existirá na outra vida, pois lá não haverá mal algum. Por isso, as obras dessas virtudes, necessárias a esta vida mortal, assim como a fé, à qual se referem, serão consideradas obras do passado. Agora, porém, perfazem uma trindade, quando retemos, contemplamos e amamos essas realidades presentes em nós. Na outra vida, porém, formarão outra trindade, quando perceberemos que já não existem, mas existiram, mediante certos vestígios que deixarão na memória ao se efetuar a mudança de vida. Haverá, pois, uma nova trindade quando qualquer pequeno vestígio que seja, retido na memória, for reconhecido na verdade, e quando as duas realidades ficarem unidas pela vontade, como terceiro elemento.

CAPÍTULO 10

A trindade interior: recordação, conhecimento e amor de si — sempre existentes na alma

13. No conhecimento de todas essas realidades temporais mencionadas, algumas são cognoscíveis e antecedem o conhecimento no tempo. É o caso dos objetos perceptíveis, já existentes nas coisas antes de serem conhecidas, ou ainda das realidades cujo conhecimento nos chegam através da História. Mas há algumas, que começam a existir como que simultaneamente ao conhecimento. Acontece nesse caso, como se algo visível, que não existia absolutamente, surgisse perante nosso olhar, mas evidentemente, sem preceder a nosso conhecimento. O mesmo sucede, por exemplo, quando algo emite um som, perto

de onde esteja alguma pessoa a ouvir. Ambos, de fato: som e audição, começam a existir simultaneamente; e do mesmo modo, juntamente, deixam de existir. Entretanto, o cognoscível — ou tenha precedência no tempo, ou tenha existência simultânea —, gera o conhecimento e não é por ele gerado.[26]

Mas uma vez adquirido o conhecimento, quando as coisas que conhecemos retidas na memória são revistas pela recordação, quem não vê que a retenção na memória é anterior, no tempo, à visão pela lembrança, e dá-se a união de ambas pela vontade, o terceiro elemento?

Com a alma, porém, não acontece assim, pois ela não é adventícia a si mesma, como se ela, que já existia, viesse de fora, essa mesma alma que ainda não existia. Ou supondo que não viesse de fora, como se na alma, que já estava aí, nascesse a alma que ainda lá não estava. Do mesmo modo como acontece na alma, que já existia, o fato de nascer a fé que ainda não existia. Não se pode também dizer que quando ela toma conhecimento de si, lembrando-se de sim como que se vê colocada em sua própria memória, como se ali não estivesse antes de se conhecer a si mesma. Não é assim que se passa, visto que desde o começo de sua existência, a mente nunca deixou de se recordar de si mesma, compreender-se e amar-se, como já demonstramos.

Quando a alma se pensa, ela se dobra sobre si mesma, e então se produz uma trindade, na qual já se pode perceber o que seja o verbo. Este recebe sua forma no ato mesmo do pensamento. A vontade enlaça esse verbo à memória. E é aí que de preferência é preciso reconhecer a imagem que procuramos.[27]

CAPÍTULO 11

Há memória das coisas presentes?

14. Mas, alguém objetará: "Esta memória, que está presente a si mesma, não é aquela que leva a alma a se lembrar de si mesma. Pois, o campo da memória é o passado e não o presente". É o que dizem alguns, entre os quais Túlio (Cícero), ao tratar das virtudes. Dividiram eles a prudência nestas três etapas: a memória, a inteligência e a previdência. E atribuíram o campo da memória ao passado; o da inteligência ao presente; e o da previdência ao futuro, o qual é incerto. E isso a não ser por parte dos que prevêem o futuro, dom que não é próprio dos mortais, a não ser que lhes seja outorgado do alto, como aos profetas. Eis por que o livro da Sabedoria, falando dos homens, diz: *Porque os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as suas previdências* (Sb 9,14). A memória, certa no seu campo do passado; e a inteligência, no do presente, pelo menos levam consigo a certeza em relação às coisas presentes e incorpóreas, visto que as corpóreas estão presentes à visão dos olhos corporais.

Mas quem afirma que à memória não dizem respeito as coisas presentes, considere o que consta na literatura profana, numa linguagem mais preocupada com o arranjo das palavras do que com a verdade das coisas: "Ulisses não suportou tais adversidades. Nem o homem de Ítaca esqueceu-se de si mesmo no meio de tamanha crise".[28]

Quando Vergílio afirma que Ulisses não se esqueceu de si mesmo, o que quis dar a entender, senão que se lembrou de si mesmo? Se não estivesse presente a si mesmo, não poderia lembrar-se de si, a não ser que a memória não estivesse ligada às coisas presentes. Por isso, assim como, com respeito ao passado, chama-se memória a faculdade que possibilita o voltar-se a si a recordar, também em relação a essa presença da alma a

si mesma, pode-se — sem dizer algo de absurdo —, denominar memória, a faculdade de estar presente a si mesma,[29] podendo se compreender pelo pensamento, e enlaçarem-se as duas realidades pelo amor de si mesmo.

CAPÍTUL 12

A trindade da sabedoria é a imagem de Deus. A piedade: verdadeira sabedoria

15. Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador.[30] Quando assim age, torna-se sábia. E a assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante.[31] Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o.

Para me expressar com mais brevidade: que ela honre a Deus incriado, que a criou capaz dele, o qual pode possuir por participação.[32] Por isso, está escrito: *Olhe! o culto de Deus é a verdadeira sabedoria* (Jó 28,28). E a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema[33] onde reinará eternamente e será feliz. É nesse sentido que se diz: “sabedoria do homem”, como sendo ao mesmo tempo sabedoria de Deus. Então, a sabedoria terá a marca da verdade, pois se for apenas sabedoria humana ela será vã. Contudo, não se trata da sabedoria mesma de Deus, pela qual Deus é sábio. Deus não é sábio por participação de si mesmo, como a mente humana é sábia por participação de Deus.[34]

Mas assim como também se diz: “justiça de Deus”, não somente para designar aquela pela qual ele é justo, mas igualmente aquela que ele outorga ao homem quando

justifica o ímpio, sobre e a qual o Apóstolo fala ao se referir a alguns: *Desconhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus* (Rm 10,3). Assim também se pode dizer de alguns: "Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua, não se sujeitaram à justiça de Deus".

16. Existe, uma natureza incriada que criou a todas as outras naturezas, pequenas e grandes, superior sem dúvida, a todas as que criou e assim, superior à natureza racional e inteligente, isto é, a alma humana, que foi feita à imagem daquele que a fez. E esta natureza superior a todas as outras é Deus. *Em verdade, ele não está longe de nós*, com diz o Apóstolo e acrescenta: *É nele, com efeito, que temos a vida, o movimento e o ser* (At 17,27). Ainda que se referisse aí ao corpo, poder-se-ia entender nesse caso também de todo este mundo corpóreo, pois nele vivemos corporalmente, movemo-nos e somos. Mas é segundo a alma, feita à imagem de Deus, que devemos entender aquelas palavras em sentido mais elevado, não de modo visível, mas inteligível.

O que existe que não esteja nele, de quem está escrito no texto inspirado: *porque tudo é dele, por ele e para ele?* (Rm 11,36). Conseqüentemente, se nele estão todas as coisas, em quem pode viver o que vive, e mover-se o que se move senão naquele em quem existem?

Nem todos, porém, estão com ele, no sentido de que fala o salmo: *eu estarei sempre contigo* (Sl 72,23). E ele mesmo não está com todos nós, no sentido em que dizemos: "O Senhor esteja convosco". Assim, grande é a miséria do homem se não está com aquele sem o qual não pode existir! E se está nele, certamente não está sem ele. Contudo, se não se recordar de Deus, se não o compreender, e se não o amar, não estará com Deus. Ora, o que alguém esqueceu completamente, não se pode por certo fazê-lo recordar-se.[35]

CAPÍTULO 13

O esquecimento e a recordação de Deus

17. Exemplifiquemos o assunto a partir de coisas visíveis. Alguém a quem não reconheces, te diz: “Tu me conheces”. E para facilitar o reconhecimento, vai dizendo onde, como, quando te conheceu. E se não o reconheces após todos os sinais capazes de despertar a lembrança, é sinal de que o esqueceste e todo o conhecimento apagou-se completamente em teu espírito. Resta somente que dês crédito a quem te diz que alguma vez te conheceu, e nem sequer a isso, se esse alguém não for digno de fé. Se te recordas, porém, logo encontrarás em tua memória o que não se apagou totalmente.

Voltemos ao assunto que motivou esse exemplo tomado da convivência da vida humana. Entre outras coisas diz o salmo 9: *Retirem-se para o abismo os pecadores, todas as gentes que se esqueceram de Deus* (Sl 9,18). E o salmo 21: *“Lembrar-se-ão e converter-se-ão ao Senhor todos os limites da terra* (Sl 21,28). Esses povos não se tinham esquecido de Deus a ponto de não se lembrarem dele, ao serem despertados. Ao esquecer a Deus, porém, como que se esquecendo da própria vida, cairam na morte, ou seja, no abismo. Despertados no entanto, convertem-se ao Senhor, como que retomando pela recordação a própria vida, já caída no esquecimento. Lê-se igualmente no Sl 93: *Refleti, insensatos do povo, e vós, néscios, quando sereis prudentes? Porventura, aquele que plantou o ouvido não ouvirá?* etc. (Sl 93,8.9). Está isso escrito sobre aqueles que, não conhecendo a Deus, disseram a seu respeito palavras vãs. [36]

CAPÍTULO 14

O amor de si mesmo e o amor de Deus

18. São muitos os testemunhos encontrados nas sagradas Escrituras sobre o amor do homem para com Deus. Percebem-se nesse amor as duas dificuldades: ninguém ama alguém de quem não se recorde, ou a quem ignore totalmente. Daí aquele conhecidíssimo e primeiro dos mandamentos: *Amarás o Senhor teu Deus* (Dt 6,5).[37]

A alma humana está de tal modo estruturada que nunca deixa de lembra-se de si mesma, entender-se a si mesma e amar-se a si mesma.[38] Mas como pelo fato de alguém odiar a outro, logo procura prejudicá-lo, pela mesma razão se pode dizer que a alma humana, quando se prejudica é porque se odeia. Inconscientemente, deseja para si o mal, ainda que não pense que aquilo que desejavá prejudicá-la. Mas, na verdade, ela quer para si a sua ruína, quando o que deseja lhe é nocivo. É esse o sentido das palavras: *Aquele que ama a maldade, odeia a sua alma* (Sl 10,6).

Quem sabe se amar a si mesmo, ama a Deus.[39] Quem, porém, não ama a Deus, mesmo que se ame — o que lhe é natural —, pode-se dizer com razão, que se odeia. Pois, como se fosse o seu próprio inimigo, faz o que lhe é adverso e persegue-se a si mesmo. É uma aberração que, ao quererem favorecer a si mesmos, muitos pratiquem somente o que lhes é sumamente nocivo. O poeta descreve uma doença semelhante nos animais, privados de palavra: "Ó deuses, reservai uma sorte melhor para os homens piedosos e o erro, para o inimigo! Os animais despedaçavam a dentadas os seus próprios membros dilacerados"[40]

Sendo essa doença de ordem corporal, por qual razão o poeta a denomina erro, senão porque todo animal, quando vive conforme sua natureza, tende a resguardar-

se na medida do possível? Entretanto, aquela doença os levava a dilacerar seus próprios membros cuja integridade naturalmente desejavam.

Quando a alma ama a Deus, como dissemos, conseqüentemente dele se lembra, conhece-o, e com razão lhe é ordenado a respeito de seu próximo que o ame como a si mesmo. Nesse caso, já não se ama com amor indevido, mas ordenadamente. Isso porque ama a Deus, do qual não somente é imagem por participação, mas nele se renova de sua velhice espiritual, restaura-se de sua deformidade e torna-se feliz depois de ter caído na infelicidade.[41]

Embora a alma se ame de tal modo que, se lhe propuserem uma escolha, preferiria perder tudo o que é inferior a si mesma, a ter de perecer,
contudo, desprezando Deus que lhe é supeiror, para o qual deveria reservar as suas forças e gozar como de sua luz daquele de quem é cantado no salmo: *Para ti guardo a minha fortaleza* (Sl 58,10), e em outro lugar: *Aproximai-vos dele e sereis iluminados* (Sl 33,6), a alma de tal modo se enfraquece e se cobre de trevas que descamba de si mesma para coisas que não são ela, e às quais ela é superior — isso devido aos amores que não consegue vencer e aos erros dos quais não vê como retornar. Agora, como penitente, clama nos salmos pela misericórdia de Deus: *A minha força abandona-me, e a própria luz de meus olhos me falta* (Sl 37,11).

19. Contudo, em meio a tão grandes males oriundos de sua fraqueza e erros, a alma não se vê privada da memória, inteligência e amor inscritos em sua natureza. Assim, conforme afirmei anteriormente (cf. 4,6), o salmista pôde exclamar: *O homem caminha como uma simples imagem, é em vão que se afadiga; entesoura e não sabe quem desfrutrará* (Sl 38,7). E por qual razão acumula riquezas, senão porque o abandonou sua força que com o a posse de

Deus levá-lo-ia a de nada necessitar? E por que não sabe para quem acumula os bens senão porque lhe falta a luz dos olhos? E assim, não compreende o que a mesma Verdade diz: *Insensato, nessa mesma noite ser-te-á reclamada a alma. E as coisas que acumulaste, de quem serão?* (Lc 12,20).

Esse homem caminha como uma imagem, mas a sua alma é dotada de memória, inteligência e amor de si mesma, e se recebe a advertência de que pode possuir ambas as coisas ao mesmo tempo e se lhe for permitido escolher apenas uma das duas, devendo perder a outra, ou seja: o tesouro que acumulou ou a alma, quem será tão louco que prefira as riquezas a perder a sua alma? As riquezas podem muitas vezes corromper a alma, mas a alma, que não se deixa corromper pelas riquezas, pode viver perfeita e facilmente, sem os cuidados pelos tesouros terrenos. Aliás, quem consegue possuir qualquer tesouro, se não o possui por sua alma? Com efeito, se uma criança, embora riquíssima desde o berço, como proprietária de tudo o que por direito lhe pertence, nada possui enquanto sua inteligência estiver adormecida, como poderá alguém possuir alguma coisa, tendo perdido sua alma?

Mas deixemos de lado essas riquezas que qualquer pessoa, caso lhe apresentarem a opção, prefere perder antes que a vida, pois, ninguém lhes dá a preferência, ninguém as equipara aos olhos do corpo, por meio dos quais todos os homens possuem o céu — o que não acontece com o ouro, privilégio apenas de alguns. Mediante os olhos corporais, todo homem possui o que vê com agrado. Quem, ao não poder possuir ambas as coisas e se for obrigado a renunciar a uma das duas, não prefere perder as riquezas, a perder os olhos? Mas se, nas mesmas condições lhe perguntarmos, se prefere perder os olhos ou a mente, quem não vê dentro de si que prefere perder os olhos a perder a mente? A mente continua humana

mesmo privada dos olhos corporais. Os olhos, porém, sem a mente, serão como os dos animais. E quem não prefere ser homem, mesmo cego, a ser animal e enxergar?

20. Expus tudo isso a fim de que, embora brevemente, sejam advertidos até os mais tardos de inteligência, a cujos olhos ou ouvidos chegarem estes escritos, quanto a alma se ama a si mesma, mesmo em sua debilidade e sujeita a erros, ao amar e perseguir as coisas que lhe são inferiores. Ora, ela não poderia amar-se a si mesma, se se desconhecesse totalmente, isto é, se não se lembrasse de si mesma, e não se conhecesse. Essa presença nela da imagem de Deus é tão poderosa que a torna capaz de aderir àquele de quem é a imagem. Pois a alma está a tal altura na hierarquia das naturezas — não dos espaços —, que acima dela só existe Deus. Ele, um só espírito, conforme o testemunho do Apóstolo: *Aquele que se une ao Senhor, constitui um só espírito com ele* (1Cor 6,17). Com efeito a alma é adimitida à participação da natureza, da verdade e da felicidade de Deus,[42] sem que ele tenha qualquer aumento em sua natureza, verdade e felicidade. E quando ela aderir a essa natureza divina viverá sem mudança, e contemplará o que lhe for dado contemplar, à luz da imutabilidade, para sua felicidade. Então, conforme a promessa da Escritura divina, "saciar-se-á de bens o seu desejo" (Sl 102,5), desses bens imutáveis da própria Trindade de Deus, da qual é imagem. E para que jamais se altere essa imagem, ele a ocultará "no recesso de seu rosto" (Sl 30,21). Será ela tão cumulada das riquezas de Deus, que o pecado nunca mais lhe causará prazer algum. Entretanto, por agora, quado a alma contempla a si mesma, não contempla ainda nada de imutável.

CAPÍTULO 15

A lembrança da felicidade perdida. As regras da vida justa são imutáveis no interior do homem

21. O que a alma certamente não põe em dúvida é a sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz. Logo, o fundamento de sua esperança é a sua natureza mutável. Se não fosse mutável, não poderia passar da felicidade para a desventura, como também da desventura para a felicidade. E o que a pôde reduzir à desventura, quando estava sob o poder de um Senhor, bom e todo-poderoso, senão o seu próprio pecado e a justiça de seu Senhor? E o que lhe pode devolver a felicidade, senão seu próprio merecimento e a recompensa de seu Senhor? Mas seus merecimentos são dons daquele cuja recompensa fará a sua felicidade.[43]

A alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez perdida, não mais a possui. Recebeu-a quando foi feita criatura humana e perdeu-a, em conseqüência do pecado. Portanto, recebe a justiça, graças à qual pode merecer a felicidade. Daí, dizer o Apóstolo com toda razão, ao que começa a se ensoberbecer do bem praticado, como se fosse por iniciativa própria: *Que é que possuis que não tenhas recebibo? E, se o recebeste, por que haverias de te ensoberbecer, como se não o tivesses recebido?* (1Cor 4,7).

Quando, porém, se recorda corretamente de seu Senhor, tendo recebido o seu Espírito, percebe-o perfeitamente, pois aprende mediante o Mestre interior, que não se pode reerguer senão por gratuita iniciativa de Deus. Mas que sua queda só foi possivel por ato voluntário e pecaminoso de sua parte. Não se recorda absolutamente de sua primeira felicidade: esta existiu, mas não existe mais. Dela se esqueceu completamente, o que a impede de ter qualquer recordação. Acredita porém, nela, pelo testemunho fideligno das Escrituras de seu Deus, escritas por

meio de seu Profeta, e que lhe falam da felicidade no paraíso; e que atestam, conforme a tradição histórica, a felicidade primitiva do homem e o seu primeiro pecado.

Lembra-se, contudo, do Senhor seu Deus. Quanto a ele, sempre é. E não se pode dizer dele: “foi e não é mais”; tampouco: “é, mas não foi”. Pois assim como jamais deixará de ser, nunca começou a ser, e jamais deixou de ser. Está todo inteiro em todas as partes. Eis porque nele a alma tem a vida, o movimento e o ser (At 17,28). E a alma tem assim a possibilidade de se lembrar de Deus.

Não que se recorde pelo fato de o ter conhecido em Adão ou em alguma outra parte antes desta vida corpórea, ou quando no princípio foi criada para animar esse corpo, pois de nada disso ela se recorda, tudo foi apagado pelo esquecimento. Mas ela pode ser lembrada para se voltar para o Senhor, como que para aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada. Esta é a razão pela qual, até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens. Quais são as regras que inspiram esse juízo, senão aquelas normas eternas[44] que deveriam nortear a vida de cada um, embora não se viva assim? Onde as encontramos? Certamente, não será em nossa própria natureza, pois tais normas são vistas sem dúvida pela alma, mas esta é mutável, ao passo que qualquer pode perceber que essas regras são imutáveis. Não será tampouco no estado habitual da alma, pois elas dizem respeito à justiça; mas de fato, a alma dos mortais não se orienta sempre pela justiça.

Onde, pois, estarão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade?[45] Nesse livro é que se baseia toda lei

justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Entretanto, aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se daquela luz, pela qual, no entanto, é iluminado. Quanto a quem não sabe como deve viver, peca com atenuantes, porque não é transgressor de uma lei que lhe seja conhecida. Mas também ele é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado, confessar sua culpa.

CAPÍTULO 16

Restauração da imagem de Deus no homem

22. Quanto àqueles que, advertidos a se relembrarem de si, convertem-se ao Senhor, de disformes que eram pelas paixões mundanas, são eles reformados pelo Senhor tendo atendido ao Apóstolo que diz: *Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente* (Rm 12,2), a fim de que aquela imagem comece a ser restaurada por quem a formou. Com efeito, ela não pode restaurar-se a si mesma, como pôde deformar-se a si mesma.[46] Diz o Apóstolo em outro lugar: *Renovai-vos no espírito de vossa mente, e revesti-vos do homem novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade* (Ef 4,23-24). O que aqui se diz: “criado segundo Deus”, em outra passagem da Escritura está dito: *à imagem de Deus* (Gn 1,27).

Ao pecar, o homem perdeu a justiça e a santidade da verdade. Eis por que a imagem tornou-se disforme e sem brilho. O homem recupera-a ao renovar-se e reformar-se.

Quanto às palavras: *no espírito de vossa mente*, o Apóstolo não quis significar duas coisas, como se uma fosse o espírito e outra a mente. Mas assim fala porque toda mente é espírito, ainda que nem todo espírito seja mente.[47] *Deus mesmo é espírito* (Jo 4,24), que não pode renovar-se, pois não pode envelhecer. No homem chama-se também espírito o que não é a mente, mas essa parte da mente que diz respeito às imagens dos objetos corporais. A propósito desse espírito, fala o Apóstolo na carta aos Coríntios: *Se oro em línguas, meu espírito está em oração, mas minha mente nenhum fruto colhe* (1Cor 14,14). Ele faz alusão aí ao caso de se falar sem se entender o que é dito, porque nada se poderia dizer, se a imagem das palavras materiais, por uma representação do espírito, não precedesse ao som da voz.

A alma humana também é denominada espírito. Lê-se, por exemplo, no Evangelho: *E inclinando a cabeça, entregou o espírito* (Jo 19,30), significando a morte do corpo ao ausentar-se a alma. Pode-se também falar em espírito dos animais, o que o livro do Eclesiastes de Salomão confirma com toda clareza: *Quem sabe se o espírito dos filhos de Adão subirá para cima, e se o espírito dos brutos descerá para baixo?* (Ecl 3,21). Igualmente, está escrito no Gênesis, onde se lê que *pereceu pelo dilúvio toda carne que tinha em si o espírito de vida* (Gn 7,22).

O vento, realidade evidentemente material, é chamado também espírito. Nesse sentido, lê-se nos salmos: *O fogo, o granizo, a neve e o nevoeiro, o espírito tempestuoso* (Sl 148,8). Nessa variedade de significados da palavra "espírito", o Apóstolo quis dizer que "espírito da mente" é o espírito denominado mente.

Assim, do mesmo modo diz o Apóstolo: *pelo desvestimento de vosso corpo carnal* (Cl 2,11). Não quis ele dar aí a entender duas realidades, como se uma coisa fosse

a carne e outra o corpo carnal. Expressou-se assim porque o termo "corpo" é aplicado a muitas coisas desprovidas de carne, pois existem muitos corpos celestes e terrestres que não são carne. Chamou "corpo carnal" o corpo que é carne. Do mesmo modo, chamou "espírito da mente", o espírito que é a mente.

Em outra passagem, mais explicitamente ainda, ele fala da imagem (de Deus), fazendo a mesma recomendação citada acima (Cl 2,11), com outras palavras: *Despojai-vos do homem velho com as suas práticas, e revesti-vos do homem novo, que se renova para o conhecimento, segundo a imagem de seu Criador* (Cl 3,9-10).

O que na citação do início deste capítulo está dito: *Revesti-vos do homem novo criado segundo Deus* (Ef 4,24), possui o mesmo significado desta outra: *Revesti-vos do homem novo, que se renova para o conhecimento, segundo a imagem de seu Criador* (Cl 3,9-10). Na primeira, lê-se: *segundo Deus*, e aqui: *segundo a imagem de seu Criador*. Em lugar do que escreveu lá: *na justiça e santidade da verdade*, diz na segunda: *para o conhecimento de Deus*. Portanto, a renovação e restauração da mente verificam-se "segundo Deus", ou "segundo a imagem de Deus". O Apóstolo, porém, diz: *segundo Deus*, para que não se pense em realizá-la conforme qualquer criatura. E diz: *segundo a imagem de Deus,* para que se entenda que essa renovação há de ser lá onde se encontra a imagem de Deus, ou seja, na alma.

Do mesmo modo, dizemos morto "segundo o corpo" e não "segundo o espírito", aquele que, como fiel e justo, abandona o seu corpo. O que queremos dizer por "morto segundo o corpo", senão: "morto pelo corpo", não pela alma ou quanto à alma? E se dissermos: "ele é belo segundo o corpo" ou "forte segundo o corpo, não segundo a alma", o que queremos significar senão: "ele é belo e forte pelo corpo e não pela alma"? O mesmo acontece em inúmeras

outras expressões. Assim, não entendamos *segundo a imagem de seu Criador*, como se se tratasse de outra imagem, conforme à qual a alma deva se renovar e não a mesma imagem que se renova.[48]

CAPÍTULO 17

A progressiva assimilação da imagem de Deus na alma

23. Por certo, esta renovação da alma não se realiza no momento preciso de sua conversão, do modo como se dá a remissão de todos os seus pecados, no momento exato do batismo, não ficando então nenhuma pequena falta sem ser remida.

Mas uma coisa é não ter mais febre, outra coisa é convalescer-se da fraqueza provocada pela febre. E ainda, como uma coisa é retirar do corpo uma seta nele cravada e outra, curar por um bom tratamento o ferimento por ela causado, assim também o primeiro grau da cura da alma é remover a causa do incômodo — o que lhe acontece pela remissão de todos os seus pecados. O segundo grau será curar o próprio ferimento o que se faz lentamente, com o progresso realizado na renovação da imagem interior.

O salmo mostra-nos as duas operações, onde se lê: *É ele que perdoa todas as tuas culpas*, o que é próprio do batismo. E diz em seguida: *e que sara todas as tuas enfermidades* (Sl 102,3), o que acontece no crescimento de cada dia, pela renovação da imagem. Dessa restauração, falou o Apóstolo com toda clareza: *O homem exterior vai caminhando para sua própria ruína, o homem interior se renova de dia em dia* (2Cor 4,16). Ora, *renova-se para o conhecimento de Deus*, isto é, *na justiça e santidade da verdade*, como o asseguram os testemunhos do Apóstolo, que há pouco lembrei.

Logo, aquele que dia a dia renova-se progredindo no conhecimento de Deus, na justiça e santidade da verdade[49] (Ef 4,24), transfere seu amor do temporal para o eterno; do visível para o invisível; do carnal para o espiritual; e persiste com muito cuidado em refrear suas paixões e diminuir os desejos em relação aos bens temporais, para se unir com perseverança aos bens espirituais, pela caridade. E tanto mais caminhará, quanto mais for ajudado pela graça de Deus. Pois é esta a palavra divina: *sem mim nada podeis fazer* (Jo 15,5).

E quando o último dia de sua vida mortal, alguém se encontrar nesse progresso e aproximação, conservando a fé no Mediador, essa pessoa será recebida pelos santos anjos para ser conduzida a Deus a quem adorou, para receber dele a perfeição. E será revestido de um corpo incorruptível no fim do mundo, corpo esse determinado não aos castigo, mas para à glória. Pois a semelhança de Deus será perfeita nessa imagem, quando a visão de Deus for perfeita.[50] Dessa visão fala o Apóstolo: *Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois, veremos face a face* (1Cor 13,12). E ainda: *E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor que é Espírito* (2Cor 3,18). Esse mistério é o que se verifica em relação aos que progridem dia a dia no caminho reto.[51]

CAPÍTULO 18

A imagem em nós conforme o Filho de Deus, morto e ressuscitado

24. Entretanto, diz o apóstolo João: *Caríssimos, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação*

seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é (1Jo 3,2). Conforme essas palavras, está claro que a imagem de Deus reproduzirá a plena semelhança com Deus, quando ela gozar de sua plena visão.

Todavia, essa sentença pode também ser entendida como se o apóstolo João estivesse se referindo à imortalidade do corpo. Com efeito, por esse lado, seremos semelhantes a Deus — mas somente ao Filho, o único da Trindade que assumiu um corpo, no qual morreu, ressuscitou e o qual conduziu ao céu.

Pois, diz-se também que essa imagem é a imagem do Filho, nesse sentido que como ele teremos um corpo imortal. Nisso, nossa semelhança não é com a imagem do Pai ou do Espírito Santo, mas somente com a imagem do Filho, visto que apenas dele se lê e se aceita com fé muito autêntica: *E o Verbo se fez carne* (Jo 1,14). Pois assim nos diz o Apóstolo: *Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos* (Rm 8,29).

Primogênito, é claro, *entre os mortos*, conforme o mesmo Apóstolo (Cl 1,18), pois foi pela morte que sua carne foi semeada na ignomínia e ressuscitada na glória (1Cor 15,43). Segundo esta imagem do Filho, à qual nos conformamos no corpo pela imortalidade, é que fazemos também o que diz o mesmo Apóstolo: *E assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste* (1Cor 15,49). O que significa: acreditemos com fé verdadeira e esperança certa e firme que, após termos sido mortais segundo Adão, seremos imortais segundo Cristo. Assim, desde agora, podemos levar a sua imagem não ainda em visão, mas na fé; ainda não em realidade, mas na esperança. Ao dizer tudo isso, o Apóstolo referia-se certamente à ressurreição do corpo.[52]

CAPÍTULO 19

Na visão, a alma será semelhante à Trindade. A verdadeira sabedoria na eternidade

25. Entretanto, em relação àquela imagem proclamada nos livros santos: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1,26), como não está escrito: "à minha" ou "à tua", cremos que o homem foi criado à imagem da Trindade. Assim entendemos, mediante a investigação que pudemos fazer. Conseqüentemente, neste sentido se deve entender o que diz o apóstolo João: *Seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é.* Faz referência aí àquele ao qual dissera: *Caríssimo, desde já somos filhos de Deus* (1Jo 3,2).

E quanto à imortalidade da carne, ela também encontrará a sua perfeição assim descrita pelo apóstolo Paulo: *Num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final, pois a trombeta tocará, os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados* (1Cor 15,22). Com efeito, será num mesmo abrir e fechar de olhos, antes do juízo, que ressurgirá, como corpo espiritual na força, na incorrupção e na glória, o que agora como corpo animal está semeado na fraqueza, na corrupção e na ignomínia. Mas quanto à imagem que se renova dia a dia no espírito da mente pelo conhecimento de Deus, não no exterior, mas no interior, alcançará a perfeição pela visão, a qual, depois do juízo, será face a face, enquanto agora é como por espelho e de maneira confusa (1Cor 13,12).

É em relação a essa perfeição que se devem entender as palavras: *seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é* (1 Jo 3,2). Esse dom ser-nos-á dado quando ouvirmos: Vinde benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós (Mt 25,34). Então, desaparecerá o ímpio, para que não veja a claridade do Senhor (Is 26,10), quando os que estiverem à esquerda irão para o suplício

eterno, ao passo que os que estiverem à direita irão para a vida eterna (Mt 25,46). Ora, *a vida eterna*, como diz a própria Verdade, *é esta: que eles te conheçam a ti, Deus único e verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo* (Jo 17,3).

26. Essa sabedoria contemplativa[53] é a que as Escrituras, conforme penso, chamam propriamente de sabedoria, distinguindo-a da ciência. Sem dúvida, é sabedoria do homem, embora não lhe pertença, a não ser que a receba daquele que, por participação, pode tornar realmente sábia, a alma racional e inteligente. É dela que Cícero faz o elogio, no final de seu diálogo o "Hortêncio":[54] "Meditando estas coisas dia e noite, e com elas exercitando nossa inteligência que é como o olhar da mente, e estando alerta para que ela não se embote, isto é, procurando viver como os filósofos uma grande esperança de que, se o que sentimos e provamos é mortal e caduco, está então cumprida nossa missão humana, que nosso fim então seja agradável, e nossa morte não seja penosa, mas apenas como que um descanso da vida. Ou, se ao contrário, como pensavam os antigos filósofos entre os mais ilustres e os mais renomados nós possuímos uma alma imortal e divina, é preciso então acreditar que, quanto mais ela tiver progredido em sua carreira, ou seja, na razão e desejo de investigar; e quanto menos se enredar e se embaraçar nos vícios e erros dos homens, tanto mais fácil será sua subida e retorno ao céu". Acrescenta ele, em seguida, esta conclusão, resumindo o discurso: "Por isso, para encerrar de uma vez este discurso, queiramos desaparecer tranqüilamente depois de termos vivido na filosofia. Ou então, desejemos emigrar sem demora desta para outra morada melhor; nesses dois casos, devemos nos dedicar a esses estudos, com afinco e diligência".

Causa-me admiração que esse homem, dotado de tanta agudeza de espírito, prometa uma morte feliz, após

terem cumprido seus compromissos humanos, a homens dedicados à filosofia, a qual lhes traz felicidade pela contemplação da verdade — já que o objeto de nossos sentimentos e pensamentos é mortal e caduco. Pois seria como se ao morrer se extinguisse o que não amávamos, ou antes, o que profundamente odiávamos, a ponto de sua perda nos ser agradável. Na verdade, ele não aprendera isso dos filósofos, os quais enaltece com grandes encômios. Esse parecer recende à Nova Academia, que gostava de duvidar mesmo das coisas mais evidentes. A tradição que, bem ao contrário, ele recebera dos filósofos a quem reconhece "como os mais ilustres e mais renomados",[55] reconhecia a alma como imortal.

Sem dúvida, não é mal que, por tais exortações, as almas imortais sejam levadas a se encontrarem em bom caminho, quando vier o término desta vida, isto é, agindo elas conforme à razão e ao desejo de aprofundar suas buscas, tão afastadas quanto possível, do que enreda e embaraça os homens, e assim esteja facilitando seu progresso a Deus. Mas esse caminho, que consiste no amor e na investigação da verdade, não satisfaz aos infelizes mortais, isto é, a todos os homens que possuem apenas a razão, sem a fé no Mediador. Isso é o que me esforcei de expor, conforme minha possibilidade, em livros anteriores, principalmente, no IV e XIII.[55]

LIVRO XV

— Resenha do exposto nos quatorze livros anteriores
— Investigação sobre a Trindade e a vida feliz, na contemplação do Deus trino
— Visão da Trindade: em espelho e em enigma
— Explicação da geração do Verbo
— A processão do Espírito Santo no amor

EXÓRDIO

A PROCURA DO CONHECIMENTO DE DEUS[1]

CAPÍTULO 1

Deus está acima da mente

1. No afã de adestrar o leitor nas coisas criadas que conduzem ao conhecimento daquele por quem foram feitas, já chegamos à sua imagem, ou seja, ao homem — naquilo que o eleva acima dos outros animais, isto é, sua razão ou inteligência. Assim como a tudo mais que se possa dizer da alma racional ou inteligente e que diga respeito à realidade denominada mente ou "animus".[2] Com esse termo, alguns autores latinos, conforme seu modo de expressar, diferenciam a realidade que no homem é o que há de mais nobre — não existente no animal —, daquela alma que é comum ao irracional.

Se procurarmos o que possa existir de superior a essa natureza racional, e se investigarmos a verdade, encontraremos que essa verdade é Deus, ou seja, não uma natureza criada, mas criadora.[3] Que essa seja a Trindade, devemos demonstrar agora, não só para os que crêem, apoiados na autoridade da Escritura divina, mas também

para os homens dotados de entendimento, apoiados em argumentos de razão, isso se pudermos. Dizemos: “Se pudermos” — e a razão disso, o próprio discurso explicará melhor, quando começarmos a investigação.

CAPÍTULO 2

A busca do Deus incompreensível. Vestígios da Trindade nas criaturas

2. O próprio Deus, a quem buscamos, ajudar-nos-á, assim o espero, para que nosso trabalho não seja infrutífero, e que entendamos, como está escrito no salmo sagrado: *Alegre-se o coração dos que buscam o Senhor. Procurai a Deus e sede fortes, buscai sempre a sua face* (Sl 104,3.4). Parece que se sempre o buscarmos, nunca haveremos de o encontrar? Como então se alegrará e não se entristecerá o coração dos que buscam, se nunca podem encontrar o que procuram? Pois não está dito: *alegre-se o coração* dos que encontram, mas dos *dos que buscam o Senhor*. Contudo, que se possa encontrar o Senhor quando o buscamos, atesta o profeta Isaias, quando diz: *Buscai o Senhor, enquanto se pode encontrar; invocai-o enquanto está perto. E quando se aproxima de nós, deixa o ímpio o seu caminho, e o homem iníquo os seus pensamentos* (Is 55,6.7).

Então, se podemos encontrar a Deus, procurando-o, por que se diz: *Buscai sempre a sua face*? Será que uma vez encontrado, deve-se continuar a busca? Com efeito, é assim que as realidades incompreensíveis devem ser procuradas, de modo que não considere ter encontrado, aquele que compreende quão incompreensível é o que busca. Por que nesse caso, se insiste na procura, se se percebe ser incompreensível o que se busca, senão porque não se há de desistir enquanto se avança na pesquisa do

incompreensível, e que se aperfeiçoa cada vez mais, aquele que procurando tão inestimável bem sabe que se deve procurar é para encontrar, e que se encontrar é para procurar com maior ardor? É pois, procurando para que sua descoberta seja mais gratificante, e é encontrado para que sua procura seja feita com mais avidez.[4]

Nesse sentido, pode ser entendido o que diz a Sabedoria no livro do Eclesiástico: *Aqueles que me comem, terão mais fome; e os que me bebem, terão ainda mais sede* (Eclo 24,29). Comem e bebem, porque encontram; e porque sentem fome e sede, procuram ainda. A fé busca, o entendimento encontra;[5] por isso diz o profeta: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou, pois, *Deus olha do céu para os filhos dos homens*, como é cantado no salmo sagrado: *para ver se há alguém que tenha inteligência e busque a Deus* (Sl 13,2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus.

3. Demoramo-nos sobejamente nas coisas criadas por Deus, para por meio delas conhecermos aquele que as criou, pois: *tornou-se ele inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas* (Rm 1,20). Por isso, o livro da Sabedoria repreende aqueles que *pelos bens visíveis não chegaram a conhecer aquele que é, nem, considerando as suas obras, reconheceram quem era o artífice; mas o fogo, o vento, o ar sutil, ou o giro das estrelas, ou a imensidade das águas, ou o sol ou a lua, tomaram por deuses, governadores do mundo. Se eles, encantados com a beleza de tais coisas, as julgaram deuses, reconheçam quanto é mais formoso do que elas o que é o seu Senhor; porque foi o autor da formosura que criou todas estas coisas. Ou, se eles se maravilharam de seu poder e influências, entendam por elas que aquele que as fez é mais forte do que elas; porque pela grandeza e formosura da criatura*

se pode visivelmente chegar ao conhecimento do seu Criador (Sb 13,1-5).

Mencionei esta passagem do livro da Sabedoria para que nenhum fiel pense ter procurado em vão e inutilmente, alguns vestígios da excelsa Trindade, a qual procuramos quando procuramos a Deus, tendo-o feito primeiramente e como por degraus, nas criaturas, através de algumas trilogias de seu gênero próprio, até chegarmos à mente humana.[6]

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 3

Resumo dos 14 livros anteriores

4. Como a necessidade de dissertar e racionar compeliu-nos a fazer nos 14 livros anteriores, muitas afirmações que não podemos abranger no conjunto, vamos enumerá-las para chegarmos à compreensão do que desejávamos ali expor. Farei o que puder, com a ajuda do Senhor, para resumir — dispensando os argumentos — tudo o que em cada um dos livros asclareci através da dissertação. E fixarei num quadro revisivo, não os argumentos comprobatórios, mas só o que ficou provado.[7] Entretanto, o que segue não esteja tão distante do que foi dito antecedentemente, a ponto de esta nova visão provocar o esquecimento do que foi explicado anteriormente. Se isso acontecer, procure-se com presteza recordar mediante a releitura, o que caiu no esquecimento.[8]

5. No livro I, ficou demonstrado pelas sagradas Escrituras a unidade e igualdade suprema da Trindade. Nos livros II, III e IV, tratou-se do mesmo assunto, mas nesses

livros, dissertei com diligência sobre a missão do Filho e do Espírito Santo, demonstrando que aquele que enviou não é maior do que o enviado, pelo fato de aquele ter enviado e este ter sido enviado, pois a Trindade é igual em tudo, igualmente imutável e invisível em sua essência, e opera de modo insepáravel, presente em toda parte.

No livro V, tendo em vista aqueles para os quais o Filho não é da mesma substância do Pai — pois opinam que tudo o que se diz de Deus, diz-se segundo a substância; e porque gerar e ser gerado, ser gênito ou ingênito são coisas diferentes, defendem eles que as substância são distintas. Fiz ver que nem tudo o que se diz de Deus, afirma-se segundo a substância, como se diz: bom e grande, segundo a substância, ou falando de qualquer outro atributo. Mas há coisas que são ditas também em sentido relativo, ou seja, não em relação ao que ele é em si mesmo, mas ao que não é desse modo. Assim, se diz: Pai, em relação ao Filho; ou se diz: Senhor, em referência à criatura que lhe está submissa. Daí segue que, quando se emprega um termo relativo, ou seja, a algo que não é Deus em si, mesmo quando esse predicado seja temporal. Assim, por exemplo, diz o salmo: *Senhor, tornaste-te nosso refúgio* (Sl 89,1). Isso não implica nele qualquer mudança, pois permance totalmente o mesmo, imutável em sua natureza ou essência.

No livro VI, pelo fato de o Apóstolo ter chamado Cristo de "virtude de Deus e sabedoria de Deus" (1Cor 1,24), discute-se o seguinte assunto (mas diferindo-o para ser retomado com mais profundidade ao se tratar desta mesma questão no l. VII): se aquele que gerou a Cristo não é ele próprio a sabedoria, mas unicamente "Pai da sabedoria", ou se a sabedoria gerou a sabedoria. Qualquer que seja a hipóstese, nesse livro, tratou-se também da igualdade da Trindade, refutando-se que haja três deuses, e defendendo-se que há uma Trindade; e que o Pai e o Filho

não são dois princípios em relação ao Espírito Santo, que seria uma realidade simples; e que os três não são algo mais do que um só deles. Dissertou-se também sobre como se deve entender a afirmação do bispo Hilário: "Eternidade no Pai, beleza na Imagem e ação no Espírito Santo".

No livro VII, explana-se a questão diferida, ou seja, como Deus que gerou o Filho, não é apenas Pai do seu poder e de sua sabedoria, mas também o próprio poder e a própria sabedoria. O mesmo se diga do Espírito Santo. Entretanto, não são eles três poderes, ou três sabedorias, mas um só poder e uma só sabedoria, assim como constituem um só Deus e uma só essência. Em continuação, investigou-se em que sentido se predica uma essência e três pessoas, ou como dizem os gregos: uma só essência e três substâncias. Chegou-se à conclusão que se trata apenas de necessidade de falar ao se enunciar com um só termo o que são os três, pois com certeza sabemos que são três: Pai, Filho e Espírito Santo.

No livro VIII, os argumentos esclarecem para os inteligentes que, na verdade substancial, não somente o Pai não é maior do que o Filho, mas que ambos juntos não são maiores do que o Espírito Santo; ou que duas Pessoas da Trindade não são maiores do que uma; ou que todas as três juntas não são maiores do que cada uma delas considerada separadamente. Em seguida, adverte-se como se há de entender, na medida do possível, a natureza não apenas incorpórea, mas também imutável, que é Deus; sustentados pela verdade, que é contemplada e compreendida no sumo Bem, do qual procede todo bem; pela justiça por cuja força uma alma justa é amada por outra alma ainda injusta; e pela caridade que nas Escrituras santas é Deus. Comecei então a fazer entrever à inteligência — tão pouco que fosse —, a mesma Trindade, pela analogia do amante, do amado e do amor.

No livro IX, a discussão gira em torno da imagem de Deus, a qual é o homem, quanto à sua mente. Nela encontramos certa trindade, ou seja: a mente, o conhecimento de si mesmo e o amor com que se ama a si mesmo, unindo-o a seu conhecimento. Essas três realidades são iguais entre si e mostram-se dotadas de uma só essência.

No livro X, trata-se com mais diligência e profundidade do mesmo assunto, o qual foi conduzido de modo a permitir a descoberta na mente, de uma trindade mais evidente, ou seja: na memória, na inteligência e na vontade. Mas como se descobriu que a mente nunca pode existir sem que se lembre de si mesma, não se conheça e não se ame, embora nem sempre pense em si mesma e, quando pensa, não se diferencie das coisas corporais pelo pensamento, deixamos para depois a discussão sobre a Trindade, da qual a mente é imagem. Isso a fim de encontrarmos uma trindade nas coisas corporais visíveis e exercitarmos a aplicação do leitor mais metodicamente.

Por isso, no livro XI, escolhemos o sentido da visão. O que foi descoberto pode ser aplicado aos outros quatro sentido, embora não haja indicação. E apareceu assim a trindade do homem exterior, primeiramente nas coisas observadas no exterior, ou seja, a partir do objeto que se vê, na forma impressa no olhar do observador, e na aplicação da vontade, laço de união de ambos. Mas estas três realidade não evidenciaram serem iguais entre si, nem sendo da mesma substância. Em seguida, na própria alma, através das coisas que foram percebidas exteriormente, como que introduzidas, foi descoberta outra trindade, onde apareceram as mesmas três realidades serem da mesma substância: a imagem do objeto que está na memória; a informação, quando para ela se volta o olhar do que pensa; e a intenção da vontade unindo as duas. Entretanto, descobriu-se que esta trindade diz respeito ainda ao homem exterior, porque teve sua origem nos objetos percebidos exteriormente.

No livro XII, vimos a diferença entre sabedoria e ciência, mas antes pesquisamos a existência de uma trindade “sui generis”, na ciência, a qual é inferior à sabedoria. Entretanto embora diga respeito ao homem interior, essa trindade ainda não pode ser chamada ou considerada como imagem de Deus.

Dessa última, trata-se no livro XIII, segundo os ditames da fé cristã.

No livro XIII, porém, disserta-se sobre a verdadeira sabedoria do homem, isto é, o dom de Deus outorgado pela participação na sabedoria do próprio Deus, a qual se distingue da ciência. A investigação chegou ao ponto de se descobrir a trindade, na imagem de Deus, que é o homem pela mente, a qual se renova no conhecimento de Deus, conforme a imagem daquele que criou o homem (Cl 3,10) à sua imagem (Gn 1,27). Percebe-se então que a sabedoria está lá onde se encontra a contemplação das coisas eternas.[9]

PRIMEIRA PARTE

DA IMAGEM TRINITÁRIA À TRINDADE DIVINA

CAPÍTULO 4

A natureza criada proclama a existência de Deus

6. Agora, pois, investigamos essa Trindade que é Deus, nas realidades eternas, incorpóreas e imutáveis, cuja perfeita contemplação será a vida bem-aventurada que não pode ser senão eterna, e que nos é prometida.

A existência de Deus não é proclamada somente pela autoridade dos livros santos, mas toda a natureza que nos cerca e à qual pertencemos, proclama que reconhece a existência de um Criador excelso.[10] Ele que nos deu a mente e a razão natural, a qual nos possibilita preferir o

ser vivente ao não vivente; os dotados de sentidos aos não sensitivos; os inteligentes aos irracionais; o que é imortal ao mortal; a potência à impotência; a justiça à injustiça; a beleza à deformidade; o bem ao mal; o incorruptível ao corruptível; o imutável ao mutável; o invisível ao visível; o incorpóreo ao corpóreo; a felicidade à desgraça.

E porque antepomos, sem qualquer sombra de dúvida, o Criador às coisas criadas, é preciso que confessemos que Deus é a própria vida em plenitude, que tudo percebe e entende; que não pode morrer, corromper-se ou mudar-se; que não é dotado de corpo, mas é espírito, sumamente poderoso, justo, belo, ótimo e o mais feliz entre todos os espíritos.

CAPÍTULO 5

As perfeições divinas reduzidas à simplicidade da essência

7. Tudo o que disse, e outras coisas mais que a linguagem humana poderia dizer, pode-se aplicar dignamente a Deus e são adequadas a toda Trindade, que é um só Deus, assim como a cada uma das três pessoas da mesma Trindade. Quem teria a ousadia de dizer que o Deus único, que é a própria Trindade, ou o Pai ou o Filho ou o Espírito Santo, ou não vive, ou não sente, ou não entende, ou que na essência, segundo a qual se proclamam iguais, algum deles é mortal ou corruptível, ou mutável, ou corpóreo; ou quem negará que algum deles seja onipotente, justo, belo, ótimo, feliz, e isso no mais alto grau? Portanto, se tudo isso, e outras coisas semelhantes, se pode aplicar à Trindade e a cada uma das Pessoas, onde e como descobrir a Trindade?

Reduzamos essas muitas coisas a umas poucas. A vida, que se atribui a Deus, nada mais é que sua natureza

ou essência. Assim, Deus vive pela vida que é ele mesmo. Esta vida não é como a que é própria das árvores, que não têm entendimento e nenhum sentido. Nem se iguala à vida do animal, possuidor de cinco sentidos, mas carente de inteligência. A vida, que é própria de Deus, percebe e entende todas as coisas e percebe pela mente e não pelo corpo, porque é espírito (Jo 4,24). Deus, portanto, não sente por meio do corpo, como os animais que são corpóreos; não consta de alma e corpo. Por essa natureza simples sente e, ao sentir, entende; em Deus é uma só realidade o sentir e o entender. Nele não existirá fim, como não houve princípio, pois é imortal. Com razão, dele se disse ser o único a possuir a imortalidade (1Tm 6,16), pois sua imortalidade é deveras imortalidade, e sua natureza não conhece mudança.

É também verdadeira a eternidade, pela qual Deus não tem princípio nem fim; conseqüentemente, é incorruptível. É uma e a mesma coisa quando se diz: Deus é eterno, imortal, incorruptível, imutável. Assim como quando se afirma que é vivente, inteligente, ou seja, sábio. Não recebeu, pois, a sabedoria, pela qual é sábio, mas ele é a própria sabedoria. E esta sua vida é a própria virtude ou poder, a mesma formosura, que o faz poderoso e belo. O que há de mais poderoso e belo do que a sabedoria que abrange de uma extremidade a outra e tudo dispõe com suavidade? (Sb 8,1). Será que a bondade e a justiça diferem entre si na essência de Deus, como acontece nas suas obras, como se fossem dois atributos, um a bondade e outro a justiça? Certamente que não; pelo contrário, a justiça é bondade, e a bondade é a bem-aventurança.[11] Costuma-se dizer que Deus é incorpóreo para afirmar e entender que não é corpo, mas espírito.[12]

8. Portanto, se dizemos: "Eterno, imortal, incorruptível, imutável, vivo, sábio, poderoso, belo, justo, bom, venturo-

so, espírito", parece que de todas essas expressões somente a última diz respeito à substância, enquanto as demais são qualidades; mas não é assim na sua inefável e simples natureza. Pois, tudo o que se afirma com relação às qualidades, há de se entender segundo a substância ou essência. Não se diga, portanto, que Deus é espírito segundo a substância, e bom segundo a qualidade, mas ambos referem-se à substância. Do mesmo modo, deve-se entender tudo o mais que mencionamos; sobre isso já falamos nos livros anteriores.

Dos quatro primeiros atributos que há pouco elencamos, isto é, eterno, imortal, incorruptível, imutável, escolhamos um, pois um se identifica com os demais, como já disse; e isso para evitar divagações. Fiquemos com o primeiro, ou seja, a eternidade. Façamos depois o mesmo com outros quatro, isto é, ser ele: vivo, sábio poderoso, belo. E como o animal tem sua vida, mas não sabedoria, estes dois atributos, sabedoria e poder, de tal modo se contrapõem que a Escritura chega a dizer: *é melhor o sábio que o forte* (Sb 6,1). E como dos corpos costuma-se dizer também que são formosos, ao escolher um dos quatro, prefiramos a sabedoria, embora os quatro se identifiquem em Deus. São quatro termos, mas uma só e mesma realidade. Dos quatro citados em terceiro lugar, ainda que em Deus seja a mesma coisa: ser justo e ser bom e feliz; e a mesma realidade ser espírito e ser justo, bom e feliz; contudo, como entre os homens se pode encontrar um espírito que não seja feliz; e o justo e bom podem não ser felizes; mas o que é feliz, é justo, bom e espírito, escolhamos o que nem mesmo entre os homens pode existir sem os outros três, ou seja, a felicidade.

CAPÍTULO 6

Como conciliar a Trindade com a simplicidade divina. A Trindade de Deus e as trindades criadas

9. Pode-se pensar ao dizermos: "Deus eterno, sábio, feliz", que essas três perfeições constituem a Trindade, que chamamos Deus?

Reduzimos as doze perfeições a esse pequeno número de três, mas talvez possamos reduzir ainda os três a uma só delas. Pois, se a sabedoria e o poder, a vida e a sabedoria podem ser uma e mesma coisa na essência de Deus, por que não podem também ser uma e mesma coisa, na essência de Deus, a eternidade e a sabedoria, ou a felicidade e a sabedoria? Por isso, como não havia inconveniência de falarmos em doze ou em três, quando reduzimos os muitos atributos a poucos, assim não há diferença em dizermos três ou um, pois demonstramos que os outros dois podem reduzir-se também à unidade.

Que processo discursivo, que força ou poder intelectual, que vivacidade de raciocínio, que penetração de pensamento, para não falarmos de outras coisas, será capaz de mostrar que essa única perfeição, a sabedoria, que é chamada Deus, identifica-se com a Trindade?[13] Pois Deus de ninguém recebe a sabedoria, como nós recebemos dele, mas Deus é ele mesmo sua própria sabedoria, pois nele, sua sabedoria se identifica com sua essência, de modo que para ele, existir e ser sábio se identificam.[14]

Por certo, Cristo é denominado nas santas Escrituras, *poder de Deus e sabedoria de Deus* (1Cor 1,24), mas já discorremos no livro VII (caps. 1.2), sobre como entender essa expressão, de modo a não parecer que o Filho torna o Pai sábio. E pela razão chegamos à conclusão que o Filho é sabedoria de sabedoria, como é luz de luz, e Deus de Deus.[15]

Também sobre o Espírito Santo, apenas concluímos que ele é igualmente sabedoria, e todos os três juntos são uma só sabedoria, como são um só Deus, uma única essência. Mas como entender esta sabedoria, que é Deus, como sendo a Trindade? Eu não disse: "como crer", pois para os fiéis não existe dúvida a esse respeito; mas "como entender", pois no caso de podermos comprovar pela razão o que aceitamos pela fé, qual será esse modo?

10. Se nos lembrarmos em que livro a Trindade começou a se manifestar a nosso entendimento, constataremos que foi no l. VIII. Ali, de fato, conforme nossa possibilidade, mediante análise, tentamos depertar a atenção de nossa mente para a compreensão daquela perfeitíssima e imutável natureza, outra que a nossa mente. Nós a contemplamos de modo a não estar longe de nós, não em termos de lugar, mas pela sua venerável e maravilhosa excelência, de modo a parecer-nos estar junto a nós pela presença de sua luz. Contudo, nessa luz não distinguimos nenhuma Trindade, porque não conseguíamos fixar com firmeza o olhar da mente em seu fulgor, para descobri-la. Certificamo-nos apenas, que não era algo dotado de massa material, o que nos fazia perceber que a grandeza de duas ou três Pessoas não seria maior do que a de uma só.

Mas quando chegamos à caridade,[16] que é o próprio Deus, segundo as Escrituras (1Jo 4,16), a Trindade começou a lançar um raio de luz, pela consideração de alguém que ama, daquele que é amado, e do próprio amor. Pelo fato, porém, de que essa luz inefável ofuscasse nosso olhar, e como a debilidade de nossa mente convenciona-se de que não podia por certo atingi-la,[17] voltamos à consideração de nossa própria mente — o que nos é mais familiar — segundo a qual o homem foi criado à imagem de Deus. Pudemos assim encontrar um repouso para o esforço

reflexivo iniciado. Detivemo-nos pois, do l. IX ao XIV, na consideração da criatura, que somos nós,[18] com o objetivo de podermos conhecer as coisas invisíveis de Deus, por meio das criaturas.

E eis que agora, após termos exercitado nossa inteligência nas coisas inferiores, o quanto foi necessário, ou talvez mais do que o necessário, queremos elevar-nos à contemplação da soberana Trindade, que é Deus, mas não o podemos. Com efeito, será que a excelsa Trindade é como as trindades bem visíveis que vemos, sejam as formadas exteriormente pela percepção das coisas temporais; sejam as pensadas quando sentimos as coisas exteriores; seja as que são percebidas pela razão e conservadas pela ciência e que nascem na alma, mas não pertencem ao corpo, como é a fé e as virtudes que orientam a vida honesta; seja quando a mente, pela qual dizemos conhecer tudo o que conhecemos, conhece-se a si mesma ou se pensa; seja quando contempla algo eterno e imutável, que não é ela mesma? Assim como em todas essas coisas vemos trindades muito certas, porque acontecem em nós e estão em nós, quando dela nos lembramos, quando as contemplamos e as queremos, acaso será desse mesmo modo que havemos de ver a Trindade, que é Deus, porque aí contemplamos também pelo olhar do pensamento a ele que nos fala ou a seu Verbo, ou seja, o Pai e o Filho e a Caridade comum a ambos, isto é, o Espírito Santo? Ou será que essas trindades, próprias de nossos sentidos ou de nossas almas, são mais objeto de visão do que de fé, ao passo que o Deus Trindade é mais objeto de fé do que de visão? Se assim é, de duas uma: ou suas perfeições invisíveis não nos são inteligíveis mediante as coisas criadas, ou então, se percebemos algumas dessas perfeições, não percebemos aí a Trindade. Assim, na Trindade há algo que podemos ver, mas há também algo que não se vê, mas em que devemos crer.

Ora, o l. XIII mostrou-nos a possibilidade de contemplar o Bem imutável, o qual não somos nós; e l. XIV, advertiu-nos o mesmo, quando falávamos da sabedoria que só vem ao homem da parte de Deus. Por que, então, não reconhecermos aí a Trindade? Será porque essa sabedoria, que é Deus, não se compreende e não se ama a si mesma? Quem ousaria dizer tal coisa? Ou quem não percebe que com a inexistência do conhecimento, não existe a sabedoria? Dever-se-á pensar que a sabedoria que é Deus, conhece outras coisas e não se conhece a si mesma, ou que ama outras coisa e não se ama e si mesma? Dizer ou crer nisso é sinal de estultícia e de impiedade. Donde segue-se que há uma Trindade, ou seja, a sabedoria, com seu conhecimento e o amor de si mesmo. De igual modo, descobrimos na criatura humana, uma trindade feita da mente, do conhecimento com que se conhece e do amor com que se ama a si mesmo.

CAPÍTULO 7

A dificuldade da descoberta da Trindade divina nas trindades visíveis

11. Essas três realidades, porém, estão no homem, mas não são o homem. Conforme definição dos antigos o homem é animal racional e mortal. As três faculdades, pois, enobrecem o homem, mas não são o homem. Uma pessoa só — ou seja, cada homem —, possui as três faculdades na mente. Se definirmos de outro modo o homem, e dissermos: "O homem é uma substância racional que consta de alma e corpo", fica esclarecido que ele tem uma alma, que não é corpo; e tem um corpo, que não é a alma.[19] Conseqüentemente, as três faculdades não são o homem, mas são do homem e nele existem.

Abstraindo-nos do corpo e pensando apenas na alma, a mente é uma parte da alma como o é a sua cabeça, o olho ou a face; mas não devemos pensar nisso de modo corpóreo. A mente não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma.[20] Acaso podemos dizer que a Trindade está em Deus, como parte de Deus, e que não seja Deus, ele mesmo?

Em conseqüência, cada homem é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente. E ele não é senão uma pessoa, sendo a imagem da Trindade, pela mente. Mas quanto à Trindade, da qual a mente é imagem, toda ela é Deus e toda ela é Trindade. Nada pertence à natureza de Deus que não pertença ao mesmo tempo à Trindade, e as três Pessoas divinas são de uma única essência. Cada homem, entretanto, tomado separadamente, é uma pessoa humana.[21]

12. Há contudo, aqui, outra grande diferença, ou refiramo-nos no homem à mente, a seu conhecimento e a seu amor; ou à memória, inteligência e vontade. Pois de nada recordamos da mente, senão pela memória; nada compreendemos senão pela inteligência; e nada amamos senão pela vontade. Entretanto, no tocante à Trindade, quem se atreverá a dizer que *o Pai* não se conhece a si mesmo, nem conhece o Filho, nem o Espírito Santo, a não ser pelo Filho? Ou que não se ama, a não ser pelo Espírito Santo; e que por si mesmo somente se lembra de si mesmo, ou do Filho ou do Espírito Santo?

Quem haverá de opinar que *o Filho*, por sua vez, tem memória de si mesmo ou do Pai, apenas mediante o Pai, e que não ama senão pelo Espírito Santo; e que por si mesmo pode somente conhecer o Pai, a si mesmo e ao Espírito Santo?

Ou, igualmente, que o *Espírito Santo* tem memória do Pai, do Filho e de si mesmo, apenas mediante o Pai; e

conhece o Pai, o Filho e a si mesmo por meio do Filho; e que só por si mesmo pode amar-se a si mesmo, o Pai e o Filho?

Tudo como se *o Pai* fosse sua própria memória e a do Filho e a do Espírito Santo. E *o Filho* fosse sua própria inteligência, a do Pai e a do Espírito Santo. E *o Espírito Santo* fosse seu próprio amor, e o amor do Pai e do Filho?[22]

Quem presumirá pensar ou afirmar tantos absurdos a respeito da Trindade? Pois, se somente o Filho conhece a si mesmo e ao Pai e ao Espírito Santo, recai-se no absurdo de que o Pai não seja sábio por essência, mas pelo Filho; e que a sabedoria não tenha gerado a sabedoria, mas que o Pai seja denominado sábio pela sabedoria daquele a quem gerou. Ora, onde não há inteligência, não pode haver sabedoria; portanto, se o Pai não se conhece a si mesmo, mas é o Filho que conhece o Pai, será o Filho quem confere sabedoria ao Pai. E se em Deus, identificam-se o ser e o saber, assim como essência e sabedoria, o Filho não receberia do Pai a essência, como de fato a recebe. E o Pai é quem a receberia do Filho, o que é absurdo e totalmente falso. Essa afirmação já foi discutida, demonstrada e rejeitada, no livro VII, (caps.1-3).

Portanto, *Deus Pai* é sábio por sua própria sabedoria. *O Filho*, que é a sabedoria, procede da sabedoria do Pai que o gerou. Conseqüentemente, o Pai é inteligente por sua própria inteligência; e não seria sábio, se não fosse inteligente. Quanto ao *Filho*, inteligência do Pai, foi ele gerado pela inteligência do Pai. O mesmo pode-se asseverar, com razão, a respeito da sua memória. Como pode ser sábio aquele que de nada se recorda ou não tem memória de si mesmo?

Concluindo: porque o Pai é sabedoria, o Filho também é sabedoria. O Pai, sendo memória de si mesmo, o Filho também o é. E como o Pai é memória de si mesmo e do Filho, a memória é sua, e não a do Filho.

Enfim: onde não existe caridade, quem dirá que existe sabedoria? Deduz-se daí que o Pai é seu próprio amor, como é sua própria inteligência e sua própria memória. Eis, portanto, nesta soberana e imutável essência que é Deus, as três perfeições: a memória, a inteligência e o amor ou vontade. E essas três perfeições são do Pai ele mesmo, não dos três juntos: Pai, Filho e Espírito Santo.

E porque *o Filho* é também sabedoria gerada da sabedoria, assim também, nem o Pai, nem o Espírito Santo compreendem por ele, mas ele por si mesmo. E o Espírito Santo não ama por ele, mas ele por si mesmo. Conclui-se, pois, que o Filho é sua própria memória, sua própria inteligência e seu próprio amor. Mas tudo isso ele recebe do Pai, do qual nasceu.

Assim também o *Espírito Santo*, porque é sabedoria que procede da sabedoria, não tem o Pai como sua memória, e o Filho como sua inteligência e a si mesmo como seu amor. Pois, não seria sabedoria, se outro se lembrasse por ele; outro conhecesse por ele; e ele somente se amasse por si mesmo. Mas ele possui essas três perfeições de tal modo que elas se identificam com sua essência. Contudo, assim acontece porque tudo lhe vem da fonte de onde procede, o Pai.

13. Quem será capaz de compreender essa sabedoria pela qual Deus conhece tudo, de modo que nem as coisas que se dizem passadas sejam algo do passado para ele; e nem as coisas denominadas futuras devam ser esperadas para que aconteçam. Mas o passado e o futuro, como o presente, tudo para ele é presente? Deus não pensa cada coisa separadamente. O seu pensamento não passa de uma coisa para outra, mas tudo lhe está presente, em um só olhar.

Quem, pergunto eu, seria capaz de compreender essa sabedoria, que é ao mesmo tempo previdência e ciência,

quando nós não compreendemos sequer a nossa própria sabedoria? Com efeito, podemos de alguma maneira ver o que está presente agora aos sentidos ou à inteligência. Aquilo que está ausente e é passado conhecemos pela memória, caso não tenha caído no esquecimento. Não podemos conjeturar o passado pelo futuro, mas sim o futuro pelo passado. E ainda assim sem exatidão. Pois, prevemos alguns de nossos pensamentos futuros, com mais certeza e clareza, só porque estão mais iminentes e próximos. E o conseguimos pelo esforço da memória e na medida do possível. Ora, a memória, por seu lado, parece ter relação não com o futuro, mas com o passado.[23] Constatamos esse fato nos discursos e cânticos, cujo conteúdo retivemos de cor na memória. Se não antevíssemos pelo pensamento a seqüência, seríamos incapazes de falar ou cantar. Entretanto, para que haja essa antevisão, somos guiados não pela previsão mas pela memória. Pois enquanto durar a fala ou o canto, nada se profere que não tenha sido previsto. Mas quando assim agimos não dizemos ter falado ou cantado com previsão mas com o auxílio da memória. E aqueles que se destacam em recitar longos textos, costumam ser elogiados não pela sua previsão, mas por sua memória.

Sabemos com certeza, que tudo isso nos acontece no espírito e pelo espírito. Mas como acontece? Quanto mais empenho colocamos para perceber, mais falha nossa investigação e desfalece a aplicação de nossa mente, impedindo de alcançarmos alguma resposta mais clara de compreensão, devido à penúria de palavras. E presumimos ainda, que sejamos capazes de compreender, apesar dessa debilidade de nossa inteligência, o quanto a previdência de Deus identifica-se com sua memória e inteligência? Desse Deus que tudo vê, não passando as coisas uma a uma, mas abrangendo tudo o que conhece com uma única, eterna, imutável e inefável visão?

Assim, perante essas dificuldades e impasses, apraz-me exclamar ao Deus vivo: *Muito admirável é para mim essa ciência. É tão sublime que não posso atingi-la* (Sl 138,6). A partir de minha experiência, compreendo quão admirável e incompreensível é essa ciência, pela qual tu me criaste, pois ao pensar, não consigo compreender-me sequer a mim mesmo, a quem fizeste.[24] Contudo, em meio às minhas reflexões ateia-se um fogo (Sl 38,4), que me incita a procurar sempre a tua face (Sl 104,4).

CAPÍTULO 8

Sentido da visão em espelho

14. Sei que a sabedoria é uma substância incorpórea e uma luz que permite que se veja tudo o que os nossos olhos carnais não conseguem ver. No entanto, Paulo, esse homem tão insigne e espiritual, diz: *Agora, vemos a Deus em espelho e em enigma, mas depois o veremos face a face* (1Cor 13,12). Ao investigarmos qual seja esse espelho e como é ele, o primeiro pensamento que nos ocorre é que nos espelhos apenas vemos uma imagem. Envidamos então nossos esforços neste sentido: pela imagem que somos nós, vermos de algum modo, como em espelho, aquele que nos criou.

E outra sentença do Apóstolo possui o mesmo sentido: *E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos como em espelho a glória do Senhor, somos transformados nessa mesma imagem, de glória em glória, pela ação do Espírito do Senhor* (2Cor 3,18).

Contemplamos, disse ele, como em espelho (*per speculum*), e não: contemplamos como de um mirante (*de specula*). O idioma grego, de onde foram traduzidas as cartas apostólicas, não dá lugar à ambigüidade alguma.

Há um termo para espelho (*speculum*) onde se vêem as imagens das coisas e outro para mirante (*specula*), altura de onde se pode divisar mais ao longe. E os dois termos diferem inclusive no som.[25] O que comprova sobejamente que o Apóstolo tenha tido "pelo espelho", e não "de um mirante", quando afirmou: *contemplamos a glória do Senhor...*

E quando diz: *somos transformados nessa mesma imagem*, é certo que o Apóstolo quer significar por aí: a mesma de Deus. Pois diz: *somos transformados nessa mesma imagem*, ou seja, na mesma imagem que contemplamos. Ora, essa imagem é também a glória de Deus, conforme assevera em outro lugar: *Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem a glória de Deus* (1Cor 11,7). Sobre o sentido dessas palavras, já o dissemos no livro XII (7,9). *Somos transformados*, diz ele, isto é, somos transfigurados de uma forma para outra, de uma aparência obscura para uma aparência resplandecente. Embora seja obscura, é uma imagem de Deus. E se é imagem, é também a sua glória, conforme à qual os homens foram criados, sendo superiores aos demais animais.

Pois é sobre a mesma natureza humana que está escrito: *Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque é imagem e glória de Deus*. Essa natureza, a mais perfeita entre as coisas criadas, quando justificada da impiedade pelo seu Criador, despe-se de sua deformidade e reveste-se de formosura.[26] E mesmo na impiedade tal natureza é tanto mais gloriosa quanto mais culpável é a sua deformidade. Eis por que o Apóstolo acrecentou: *De glória em glória* — da glória da criação para a glória da justificação. É verdade que a sentença: *de glória em glória*, pode também ser entendida: "da glória da fé à glória da visão da glória que nos faz filhos de Deus à glória com que seremos semelhantes a ele, quando o virmos tal

como ele é" (1Jo 3,2). Enfim, pelo que acrescentou: *Pela ação do Espírito do Senhor*, mostra que a graça de Deus nos é infundida como um dom de transformação, o qual constitui um dom muito desejável.

CAPÍTULO 9

O enigma: tipo de tropo ou alegoria

15. O comentário anterior foi motivado pela sentença do Apóstolo que diz: *agora vemos em espelho*. Entretanto, o que acrescenta: *em enigma*, não é da compreensão de muitos, os quais ignoram as chamadas figuras de linguagem, que encerram ensinamentos sobre os diversos modos de falar. São tais figuras denominadas pelo vocábulo grego "tropos", nome esse de uso corrente no vernáculo. Assim como é de uso mais comum o termo "schemata" (esquemas) do que "figurae" (figuras), é mais empregado o termo "tropos" do que "figuras de retórica". É difícil e pedante expressar no vernáculo todos os tropos, aplicando a cada um o seu significado. Por isso, alguns de nossos intérpretes, evitando o vocábulo grego, traduziram a sentença do Apóstolo: *isto está dito em alegoria* (Gl 4,24). E recorrendo a uma paráfrase, traduziram: "É o que se quer dizer de uma coisa servindo-se de outra". Ora, são muitas as espécies de tropos ou alegorias, entre as quais figuram os enigmas.

Como toda definição, a de tropo deve indicar o gênero comum e a diferença específica. Assim, por exemplo, como todo cavalo é animal, e nem todo animal é cavalo, também todo enigma é um tropo, mas nem todo tropo é um enigma.

O que será, pois, uma alegoria, senão um tropo em que o sigficado natural de uma palavra é substituído por outro, em virtude de certa relação de semelhança? Assim acontece naquela passagem da carta aos Tesalonicenses:

Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios. Quem dorme, dorme de noite; quem se embriaga, embriaga-se de noite. Nós, pelo contrário, que somos de dia, sejamos sóbrios (1 Ts 5,6-8).

Mas essa alegoria não é um enigma, pois seu sentido é facilmente compreensível, a não ser para aqueles de difícil compreensão. O enigma, porém, é uma breve alegoria de sentido obscuro, como, por exemplo: *a sanguessuga tinha três filhas* (Pr 30,15),[27] e outras expressões semelhantes. Mas onde o Apóstolo fala em alegoria, baseia-se não em palavras, mas em fatos, como quando indicou o sentido dos dois Testamentos a partir dos dois filhos de Abraão: um da escrava, o outro da livre. Isso não é só questão de palavras, mas de fatos. Antes dessa explicação o sentido era obscuro, o que leva a concluir que esse gênero de alegoria poderá ser traduzido também pelo termo específico de enigma.

16. Mas não são apenas os que desconhecem a gramática, onde se estudam os tropos, que querem saber o que o Apóstolo quis significar quando disse: *agora vemos em enigma;* mas também aqueles que a conhecem desejam saber o significado desse enigma que é o veículo de nossa visão, neste mundo. Procuremos, então, o sentido de ambas as alegorias, que formam uma só sentença, ou seja, o sentido de: *Vemos agora em espelho*, e do que foi acrescentado: *em enigma*. Ao repetir toda a sentença, vemos que ela é apenas uma. Pois está dito assim: *agora vemos por um espelho em enigma*. Pelo que, na minha opinião, assim como pelo termo "espelho", ele quis significar a imagem, assim, pelo termo "enigma", expressou certa semelhança, embora obscura e de difícil percepção. Mas como pelos termos: espelho e enigma, o mesmo Apóstolo quis dar a entender certas semelhanças adequadas a certa compreensão de Deus na medida do possível, nada

há de mais apropriado do que aquilo que com justeza é denominado “imagem de Deus”.

Portanto, ninguém se admire de que nos esforcemos para ver a Deus, de alguma maneira, por meio desse único tipo de visão que nos é permitido durante esta vida, ou seja, por meio de espelho e enigma. Se houvesse facilidade para tal visão, não se empregaria aqui o termo “enigma”. E este é o maior enigma: que ele esconda aquilo mesmo que não podemos deixar de ver. Pois quem não vê o próprio pensamento? E contudo, quem vê o seu pensamento, não digo mediante os olhos carnais, mas com o olhar interior? Quem não vê e quem vê o próprio pensamento?[28]

Pois o pensamento é certa visão da alma — esteja presente o que é percebido pelos próprios olhos corporais ou se capte pelos outros sentidos; —já não esteja presente e vejamos suas imagens pelo pensamento; —já nada disso existia, mas o que é pensado não tenha semelhança com o corporal, como, por exemplo, são pensadas as virtudes e vícios e, finalmente, o próprio pensamento; —já sejam as verdades transmitidas pelas ciências e artes liberais; —já sejam as causas e razões últimas de todas as coisas pensadas na natureza imutável; —já, finalmente, pensemos em coisas más, inúteis e falsas, sem o consentimento da vontade, ou devido a um consentimento equivocado.

SEGUNDA PARTE

DO VERBO MENTAL AO VERBO DIVINO

CAPÍTULO 10

O nosso verbo mental: espelho e enigma do Verbo de Deus

17. Falemos agora[29] das coisas conhecidas, sobre as quais pensamos e temos na lembrança — ainda que nelas não pensemos expressamente — tanto do que diz respeito à

ciência contemplativa, chamada propriamente sabedoria, como da ciência ativa, que denominei simplesmente ciência. Sabedoria e ciência dizem relação a uma só alma, e são uma única imagem de Deus. Mas quando se trata especial e separadamente dessa parte inferior — a ciência — ela não há de ser denominada imagem de Deus, embora se encontre aí alguma semelhança da Trindade, conforme demostrei no livo XIII (caps. 1 e 20).

Tratemos, porém, no momento da ciência do homem, tomada em toda a sua extensão, pela qual conhecemos o que conhecemos — aquelas coisas que por certo têm a marca da verdade, pois de outro modo não seriam conhecidas. Ninguém conhece o que é falso, senão depois que percebe que é falso; e se o conhece, conhece uma verdade, ou seja, sabe ser verdade que aquilo é falso. Portanto, discorramos agora sobre essas coisas já conhecidas, sobre as quais pensamos, e que nos são conhecidas, mesmo quando não pensadas por nós. Mas se quisermos mencioná-las, certamente só o poderemos pensando nelas. Pois aquele que pensa, embora não soem as palavras, ele as diz em seu coração. Daí as palavras do livro da Sabedoria: *Disseram (os ímpios) em seu interior, pensando distorcidamente...* (Sb 2,1). E o autor declarou o que seja: "disseram em seu interior" ao acrescentar: "pensando". Há algo parecido no Evangelho, quando os escribas ouviram que o Senhor dissera ao paralítico: *Tem ânimo, meu filho, os teus pecados te são perdoados*, eles diziam consigo mesmo: *Está blasfemando*. E o que vem a significar: *diziam consigo mesmo*, senão: diziam pensando? E continua a passagem: *Mas Jesus, conhecendo os seus pensamentos, disse: Por que tendes esses maus pensamentos em vossos corações?* (Mt 9,2-4).

Esse é o texto de Mateus. Lucas narra o mesmo episódio: *Os escribas e fariseus começaram a raciocinar: Quem é este que diz blasfêmia? Não é só Deus que pode*

perdoar os pecados? Jesus, porém, percebeu os seus raciocínios e respondeu-lhes: Por que raciocinais em vossos corações? (Lc 5,21.22). O "disseram pensando" do livro da Sabedoria é o "pensaram dizendo" do Evangelho. Nas duas passagens declara-se que dizer em seu interior e em seu coração é o mesmo que dizer em seu pensamento. Disseram, pois, em seu interior e foi-lhes dito: *O que pensais*? E sobre aquele rico do qual os abundantes frutos atulhavam os celeiros, diz o próprio Senhor: *E ele pensava em seu interior, dizendo...* (Lc 12,17).

18. Portanto, alguns pensamentos são palavras do coração, no qual existe uma boca, no dizer do Senhor: *Não é o que entre pela boca que torna o homem impuro; mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro*. Uma só sentença abrangeu as duas espécies de boca do homem: a do corpo e a outra, do coração. O que os judeus consideravam que manchava o homem, entra pela boca do corpo. Mas o Senhor ensina que o homem se torna impuro pelo que procede da boca do coração. Assim, ele mesmo explicou o que dissera. Pois um pouco depois, fala a seus discípulos sobre o mesmo assunto: *Não entendeis que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e daí para a fossa*? Revelou aqui claramente que se trata da boca do corpo. Mas, em continuação, mostrando a boca do coração, diz: *Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem as más intenções...* (Mt 15,10-20). Poderia ser mais clara a explicação? Contudo, pelo fato de termos asseverado que os pensamentos são palavras do coração não queremos dizer que eles não sejam também visões originadas pelo olhar do conhecimento implícito, quando verdadeiro.

No mundo exterior, quando acontecem essas realidades, uma coisa é a expressão oral e outra, a visão. No

interior, porém, ao pensarmos, são uma só realidade. Assim também, a audição e a visão são duas realidades separadas entre si, nos nossos sentidos corporais. Na alma, porém, não é uma coisa ver e outra ouvir. Por isso, as palavras não se vêem, mas são apenas ouvidas. Enquanto as palavras interiores, ou seja, os pensamentos, o Senhor disse que os viu: *diziam consigo*, diz o Evangelho, *está blasfemando*. Em seguida acrescentou: *Mas Jesus, conhecendo os seus pensamentos...* (Mt 9,3). Viu portanto, o que disseram. Viu com o seu pensamento os pensamentos dos escribas, os quais pensavam ser os únicos a vê-los.[30]

19. Logo, todo aquele que puder perceber a palavra (*verbum*), antes de ser pronunciada, e mesmo antes de se formar pelo pensamento a imagem de seus sons, (palavra esta que não pertence a nenhuma das línguas chamadas dos povos, entre as quais o latim), todo aquele, digo eu, que puder conhecê-la, poderá também ver através desse espelho e nesse enigma, alguma semelhança daquele Verbo, do qual está escrito: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus* (Jo 1,1).[31]

Portanto, é necessário que, quando falamos conforme a verdade, ou seja, ao dizermos o que sabemos, que o nosso verbo nasça da mesma ciência retida na memória, e seja totalmente idêntico à ciência de onde procede. O pensamento informado pelo que sabemos é o verbo pronunciado no coração. Verbo que não é palavra grega, nem latina ou de qualquer idioma. Entretanto, como é preciso fazer chegar ao conhecimento daqueles com que falamos, assumimos algum sinal que o signifique. Muitas vezes é um som. Outras vezes, um gesto. Aquele som dirige-se ao ouvido e este gesto aos olhos. Assim o verbo de nossa mente será conhecido por meio de sinais sensíveis corporais. E o que é acenar, senão dizer de algum modo, de

maneira sensível? Há nas Escrituras, um testemunho em favor dessa afirmação, a qual se lê no Evangelho segundo João: *Em verdade, em verdade, vos digo: Um de vós me entregará. Os discípulos entreolharam-se, sem saber de quem falava. Estava à mesa, ao lado de Jesus, um dos seus discípulos, aquele que Jesus amava. Simão Pedro fez-lhe então, um sinal para que indagasse quem era aquele de quem falava* (Jo 13,21-24). Pedro falou através de gestos, o que não se atrevia a falar por meio de palavras. Mas estes sinais corporais atingem os ouvidos ou os olhos presentes daqueles com quem falamos.

Para haver a possibilidade de nos comunicarmos mesmo com ausentes, inventaram-se as letras escritas. São elas sinais que representam as vozes; tal como as palavras, em nossa comunicação oral, são sinais do que pensamos.

CAPÍTULO 11

Tênues semelhanças entre o nosso verbo interior e o Verbo divino

20. A palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior, à qual convém, mais adequadamente, o termo de verbo. Pois, o que se refere pela boca carnal é a voz da palavra interior, e denomina-se com propriedade verbo, devido ao que foi assumido para se exteriorizar. Assim, nossa palavra torna-se, de certo modo, voz do corpo ao assumir essa voz para se revelar aos homens de modo sensível — tal como o Verbo de Deus se fez carne, assumindo-a para se manifestar aos sentidos dos homens, de modo sensível.

E tal como nosso verbo torna-se voz, sem se transformar em voz, assim o Verbo de Deus fez-se carne. Longe de

nós, porém, de pensarmos que ele transformou-se em carne. Assumiu, mas não se consumiu na carne. O Verbo fez-se carne, como nosso verbo faz-se voz.

Por isso, aquele que deseja encontrar alguma semelhança com o Verbo de Deus, embora dessemelhante em vários sentidos, não tenha em conta nossa palavra, que soa aos ouvidos, nem quando a proferimos em viva voz, nem quando a pensamos em silêncio. Pois, até as palavras de todos os idiomas sonoros podem ser pensadas também em silêncio. Os versos, por exemplo, podem ser lidos pela mente sem o movimento dos lábios. Não somente o número de sílabas, mas também as cadências dos cantos, ainda que sendo corporais e referentes ao sentido denomindado ouvido, estão presentes, mediante certas imagens incorpóreas, naquelas que nelas pensam e silenciosamente as revolvem.

Contudo, deixemos de lado estas considerações para abordarmos aquele verbo humano, à semelhança do qual se percebe de alguma maneira, como em enigma, o Verbo de Deus. Não aquele que foi comunicado a este ou àquele profeta, e do qual está escrito: *E a palavra do Senhor crescia e se multiplicava* (At 6,7), e de novo: *Pois a fé vem da pregação, e a pregação é pela palavra de Cristo* (Rm 10,17). E ainda: *Por essa razão é que sem cessar agradecemos a Deus por terdes acolhido a sua palavra que vos pregamos, não como palavra humana, mas como na verdade é, a palavra de Deus* (1Ts 2,13). São inumeráveis as citações escriturísticas sobre a palavra de Deus que, nos sons de várias e diversas línguas, difunde-se nos corações e lábios humanos. Denomina-se palavra de Deus porque transmite uma doutrina divina, não humana. Mas tentemos agora, de algum modo, por essa semelhança, ver o Verbo de Deus, do qual está escrito: *E o Verbo era Deus*, e: *O Verbo se fez carne* (Jo 1,1.14). E também: *A fonte da sabedoria é o Verbo de Deus nos céus* (Eclo 1,5).

É pois necessário chegarmos a esse verbo do homem, a esse verbo do ser dotado de alma racional, a esse verbo da imagem de Deus, — não a Imagem nascida de Deus, mas a imagem criada por Deus. Esse verbo que não é pronunciado por meio de sons, nem pensado à maneira de um som, o qual está necessariamente implicado em toda linguagem, mas que, anterior a todos os signos nos quais se traduz, nasce de um saber imanente à alma, quando esse saber se exprime numa palavra interior.[32]

A visão do pensamento é então muitíssimo semelhante à visão do saber (*visionis scientiae*). Pois quando se manifesta por um som ou por outro sinal corpóreo, não se manifesta tal como é, mas como pode ser visto ou ouvido, pelo corpo. Portanto, quando o que está no conhecimento (*notitia*) faz-se verbo, então há um verbo verdadeiro e é a verdade, tal como pode ser esperado da criatura humana. De tal modo que aquele que está na verdade está no verbo, e o que não está na verdade, também não está no verbo. E aqui é onde se reconhece aquele: *sim, sim; não, não* (Mt 5,37). Assim, essa semelhança da imagem criada aproxima-se, na medida do possível, daquela semelhança da imagem nascida, pela qual o Deus Filho é proclamado substancialmente semelhante ao Pai, em tudo.

É digno de se notar também neste enigma, outra semelhança do Verbo de Deus, porque assim como está escrito sobre ele: *e tudo foi feito por ele* — sentença esta que anuncia que Deus tudo criou por meio de seu Verbo unigênito —, do mesmo modo não há obra humana que não seja dita no coração, antes de ser realizada.[33] Assim diz a Sagrada Escritura: *Preceda todas as tuas obras a palavra* (Eclo 37,20).

Igualmente aqui, quando se dá um verbo verdadeiro, ele é início de uma boa obra. Ora, o verdadeiro verbo, quando gerado pela ciência do obrar reto, observando-se o *sim, sim; não, não*, de tal modo que caso exista nessa

ciência, o princípio ordenador da vida, exista também a norma do bem agir. Se não existir o primeiro, não existirá o segundo. De outro modo, essa palavra ou verbo, será apenas uma mentira, não a verdade. Portanto, haverá pecado, não obra justa.

E há ainda, outra semelhança entre o Verbo de Deus e o nosso verbo. O nosso verbo pode existir sem que se siga uma ação. A ação, porém, não pode existir sem que a preceda o verbo. E o Verbo de Deus poderia existir prescindido da existência das criaturas, entretanto, criatura alguma poderia existir sem Aquele pelo qual tudo foi feito.

Eis porque, conseqüentemente, nem Deus Pai, nem o Espírito Santo, nem a mesma Trindade, mas somente o Filho, Verbo de Deus, fez-se carne, embora a encarnação seja obra da Trindade. Isso a fim de que, com o nosso verbo, seguindo e imitando o exemplo do Verbo de Deus, pudéssemos viver retamente, ou seja, evitando a mentira, na contemplação e na ação de nosso verbo. Mas tal perfeição da imagem, sem dúvida, terá lugar tão-somente, no futuro.[34] E foi para a alcançarmos, que o bom Mestre nos instruiu pela fé cristã e a doutrina da piedade, a fim de que, com a face descoberta, sem o véu da Lei, que é a sombra das realidades futuras, *contemplando a glória de Deus,* vendo como que por um espelho, sejamos transformados na *mesma imagem, de glória em glória, pela ação do Senhor, que é Espírito* (2 Cor 3,18), conforme explicação anterior dessas palavras.

21a. Portanto, quando esta imagem se renovar até à perfeição, graças a essa transformação, seremos semelhantes a Deus, porque o veremos, não por um espelho, mas tal qual é (1Jo 3,2). Ou conforme as palavras do Apóstolo: *face a face* (1Cor 13,12). Mas quem é capaz de explicar até onde vai essa dessemelhança neste espelho, neste enigma? Procurarei avançar, como puder, e oferecer algumas pistas sobre tais diferenças.

CAPÍTULO 12

Refutação dos filósofos da Nova Academia

21b. Primeiramente, esse mesmo saber (*scientia*), que informa na verdade, o nosso pensamento, ao falarmos sempre o que sabemos, o que é ele, e em que medida o homem pode possuí-lo, por mais perito e douto que seja?

Deixemos de lado as coisas que chegam à nossa alma pelos sentidos do corpo, coisas das quais muitas imagens são na realidade diferentes do que aparece. De tal modo que um insensato levado por essas falsas aparências, pode-se julgar com boa saúde mental, quando na verdade não a possui. É o que acontece com a filosofia acadêmica que de tal maneira tomou força que, duvidando de tudo, entregou-se a exageros com tanta maior infelicidade. Repito que, excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como, por exemplo, o fato de sabermos que estamos vivos. Neste pormenor, não tememos absolutamente ser enganados por falsa verossimilhança, pois aquele mesmo que se engana, vive, e também tem certeza disso. Nesta classe de percepção não acontece como se objeta das coisas exteriores, nas quais o olho pode errar, como realmente se engana, quando, por exemplo, vê na água o remo como que quebrado; e aos navegantes parece que as torres se movem na margem. Igualmente, acontece em outros múltiplos exemplos em que as coisas aparecem diferentes do que são na realidade. No caso presente, porém, não se trata de algo visto por nosso olho carnal. Sabemos que estamos vivos,[35] por um conhecimento íntimo. Assim, um filósofo cético da Nova-Academia não pode sequer objetar: "Talvez estejas dormindo sem o saber e vês em sonhos o que julgas ver". Pois, com efeito, quem não sabe que as visões dos que estão dormindo são muito semelhantes às dos que estão despertos?

Mas todo aquele que tem consciência clara de sua vida, não diz: "Sei que estou desperto", mas: "Sei que estou vivo". Posto que, dormindo ou acordado, vive. Nesse saber, nem no sono alguém pode se enganar, porque dormir e sonhar são próprios tão-somente de quem vive.

Os acadêmicos também nada podem aduzir contra esse saber, dizendo: "Deliras, talvez, e não sabes", porque as visões dos que estão fora de si são semelhantes às visões dos sãos. Pois mesmo aquele que delira, vive. Ora, ninguém diz contra os acadêmicos: "Sei que não deliro", mas: "Sei que vivo". Portanto, nunca se pode enganar nem mentir, quem afirma saber que vive. Apresentem-se mil exemplos de visões falazes ao que diz: "Sei que vivo", e nenhuma delas ele temerá, pois o que se engana, também vive.

Mas se fossem apenas esses os conhecimentos que fazem parte da ciência humana, ela teria um campo muito reduzido. A não ser que se multipliquem numa mesma linha, de modo a não serem poucos, mas que alcancem um número ilimitado. Com efeito, aquele que diz: "Sei que vivo, diz saber uma coisa. Mas se disser: "Sei que eu sei que vivo", já são dois conhecimentos. E pelo fato de ter esses dois saberes, pode ter um terceiro, e assim se poderá acrescentar um quarto e um quinto e outros tantos inumeráveis, se tal fosse possível. Mas como ninguém pode chegar ao número infinito, acrescentando conhecimento a conhecimento, ou dizê-lo ilimitadamente, compreende-se e diz-se com toda certeza, que isso é verdade; porém chega a ser tão inumerável, que não se tem capacidade de compreender e expressar seu número infinito.

De modo semelhante, pode-se também perceber certezas na própria vontade. Quem poderá responder com razão: "Talvez tu te enganes", ao que diz: "Quero ser feliz"? E se disser: "Sei que eu quero, e sei que o sei" poderá acrescentar uma terceira verdade às duas anteriores, ou seja: que sabe as duas coisas, e uma quarta, ou seja: que

sabe saber as duas, e assim por diante, podendo chegar a um número infinito.

Além disso, se alguém disser: "Não quero errar", errando ou não, não seria verdade que não quer errar? E se afirma saber isso, está acrescentando um número qualquer de coisas conhecidas, e percebe que o número é infinito. Pois quem diz: "Não quero me enganar, e sei que não o quero e sei que o sei", pode seguir até um número infinito, embora, de expressão difícil. Existem ainda outras razões válidas contra os neo-acadêmicos, esses filósofos que propugnam a ignorância absoluta do homem.

Mas não é oportuno estendermo-nos muito, principalmente porque não é essa a finalidade desta obra. Há três livros nossos, escritos na época de nossa conversão. Os que puderem e quiserem lê-los e, lidos, entendê-los, os muitos argumentos inventados pelos filósofos neo-acadêmicos, contra a percepção da verdade, em nada os perturbarão.[36]

Sabemos que há dois tipos de conhecimento, um das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais. Outros, das coisas que percebe por si mesma.[37] Aqueles filósofos disseram muitas parvoíces contra o testemunho dos sentidos do corpo. Não conseguiram, porém, pôr em dúvida certas percepções imediatas da alma sobre coisas verdadeiras como aquela afirmação a que me referi acima: "Sei que vivo".

Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimentos.

Longe de nós, ainda, negarmos que sabemos o que foi adquirido pelo testemunho dos outros. Pois de outra maneira desconheceríamos, por exemplo, a existência do oceano, de terras e cidades que se recomendam por sua celebridade. Ignoraríamos a existência dos homens e das

obras de que nos fala a história. Não teríamos conhecimento do que acontece em todas as partes do mundo e que se apóia em indícios unânimes e dignos de crédito. Finalmente, não saberíamos o lugar e o nome das pessoas das quais descendemos. Tudo isso nos é assegurado por testemunhos alheios. E se é o maior absurdo afirmar o que dizem os ceticos, deve-se reconhecer que não apenas os sentidos de nossos corpos, mas também os dos outros, têm acrescentado muitíssimo ao nosso saber.

22a. Todas as coisas que a alma humana sabe por si mesma e que percebe pelos seus sentidos corporais e também pelos testemunhos alheios, ela as guarda no tesouro da memória. E é com essas coisas que se gera o verbo verdadeiro, quando falamos o que sabemos. Verbo esse que é anterior a qualquer som e a todo projeto de som. Tal verbo é totalmente semelhante à coisa conhecida, da qual nasce a imagem, pois a visão do que penso é gerada, pela visão do que sei. Esse verbo não pertence a nenhum idioma, é um verbo verdadeiro provindo de uma realidade verdadeira, nada tem de próprio, mas nasce inteiramente do conhecimento do qual se origina. Não interessa quando aprendeu aquilo que sabe. Às vezes, é logo que aprende que o diz. O essencial é que o verbo seja verdadeiro, ou seja, originado de realidades conhecidas.[38]

CAPÍTULO 13

As dessemelhanças entre os dois verbos. A ciência de Deus e a nossa

22b. Acaso Deus Pai, do qual nasceu o Verbo, Deus de Deus —, acaso Deus Pai, pela sabedoria que é ele mesmo para si, tomou conhecimento de algumas coisas mediante

os sentidos corporais e de certas outras coisas por si mesmo? Poderia dizer isso aquele que pensa sobre Deus, não como um ser racional, mas como o Ser superior a toda alma racional; e aquele que, na medida de sua capacidade, antepõem-no a todos os animais a às almas, embora não o vejam senão por meio de conjeturas, como através de um espelho e em enigma, não ainda face a face, tal como ele é?

Porventura, Deus Pai, a essas mesmas coisas que sabe, não por meio do corpo, que ele não possui, mas por si mesmo, aprendeu-as de alguém ou necessitou de mensageiros ou de testemunhas para sabê-las? É claro que não, pois, para tudo o que é possível saber e que ele sabe, é-lhe suficiente sua própria perfeição. Na verdade, ele possui mensageiros, isto é, anjos, não porém para comunicar-lhe algo que não saiba. Nada lhe é desconhecido, mas é o bem dos mensageiros ver a Verdade em suas obras. Por isso se diz que quando eles anunciam alguma coisa, não é como se por meio delas Deus tomasse conhecimento, mas para eles mesmos serem instruídos e apreder de Deus, por seu Verbo, sem som corpóreo. Anunciam, pois, conforme a vontade divina, e são por Deus enviados a quem ele os quiser enviar, dele recebendo a mensagem por meio do Verbo. Ou seja, inspirando-se na Verdade divina para a ação e para o que, a quem, e quando, devem anunciar.

Nós mesmos podemos dirigir a Deus diretamente nossas preces, mas não lhe ensinarmos as nossas necessidades. Assim diz o Verbo: *Vosso Pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirdes* (Mt 6,8). E esses conhecimentos ele não os adquiriu no tempo, pois desde toda a eternidade conhece as coisas temporais futuras e entre elas tudo o que lhe pediríamos e quando lhe faríamos nossos pedidos nas orações, assim como aqueles pedidos que haveria de ouvir ou não. Deus conhece todas as suas criaturas espirituais e corporais não porque existem, mas

elas existem porque ele as conhece, pois as criou. Não as conheceu uma vez criadas, de modo diferente como as conhecia antes de serem criadas. Nada acrescentaram à sua sabedoria, mas esta permanceu inalterável após a existência das mesmas como e quando foi conveniente. Está escrito no livro do Eclesiástico: *Porque o Senhor Deus, assim como conhecia todas as coisas antes de as ter criado, assim também agora* (Eclo 23,29). E está ainda dito pelo autor desse livro: *Assim, e não de modo diferente, antes de serem criadas e depois de estarem acabadas, ele as conhecia.*

Nossa ciência situa-se muito distante desse ciência divina.[39] Pois, a ciência de Deus é a sua sabedoria; e a sua sabedoria é sua essência ou susbstância. Pois em sua simples e admirável natureza, não é uma coisa o saber, e outra o ser, mas o que é saber isso mesmo é o ser, como já dissemos várias vezes em livros anteriores. Nossa ciência, em muitas coisas é amissível e recuperável, pois, a nosso respeito, o ser não se identifica com o saber, porque podemos existir sem que tenhamos o gosto de saber, e nem sempre sabemos o que algumas vezes aprendemos.

Conseqüentemente, assim como nossa ciência não se assemelha à ciência do Verbo, assim também o nosso verbo não se assemelha ao Verbo de Deus nascido da essência do Pai. É como se disséssemos de modo mais preciso: da ciência do Pai ou, melhor ainda, da ciência que é o Pai, da sabedoria que é o Pai.[40]

CAPÍTULO 14

O Verbo de Deus — igual ao Pai

23. O Verbo é o Filho unigênito de Deus Pai, em tudo semelhante e igual ao Pai, Deus de Deus, luz da luz, sabedoria da sabedoria, essência da essência; é o que é o

Pai, mas não é o Pai, porque ele é Filho e aquele é Pai. Por isso, ele conhece tudo o que o Pai conhece, e o seu conhecimento procede do Pai, tal como o seu ser. Pois em Deus o conhecer e o ser se identificam. E assim como o Pai não recebeu o ser do Filho, tampouco recebeu o saber. O Pai, como que dizendo a si mesmo, gera o Verbo que lhe é em tudo igual. O Pai não se teria dito íntegra e perfeitamente, se no Verbo houvesse algo de menos ou de mais, em relação a ele mesmo. Reconhece-se bem realizado aí, com a maior perfeição, o *sim, sim; não, não* (Mt 5,37). Por isso, o Verbo é a verdade, pois o que existe na ciência que o gerou, existe nele. E o que nela não existe, também nele não existe. A falsidade não tem lugar neste Verbo, pois de modo imutável é o que é, como é aquele de quem é.

Pois o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer (Jo 5,19). Não pode pelo poder, e isso não é impotência, mas sim firmeza, pois faz com que a verdade não possa errar.[41] O Pai conhece tudo em si mesmo e o conhece no Filho; em si mesmo, como ele mesmo, e no Filho como seu Verbo, que é o Verbo de todas as coisas existentes no Pai. Do mesmo modo, o Filho conhece todas as coisas: em si mesmo, como originadas daquelas que o Pai conhece em si mesmo; no Pai, porém, como de onde nascem as que o Filho conhece em si mesmo.

Portanto, o Pai e o Filho se conhecem mutuamente. Aquele gerando, e este sendo gerado. E tudo o que existe na ciência, sabedoria e essência de ambos, cada um as vê ao mesmo tempo, não por partes ou isoladamente como se o olhar se revezasse, passando de um lugar a outro e, de novo, de um lado a outro, de modo a não poder ver algumas coisas, se não deixasse de ver outras. Pelo contrário, como já disse, ele vê tudo ao mesmo tempo e nada há que não veja constantemente.

CAPÍTULO 15

Novas dessemelhanças entre nosso verbo e o Verbo divino

24. O nosso verbo — aquele que é desprovido de som e de representação de som, e que é expressão da realidade de nossa visão, e que o dizemos interiormente — esse verbo não pertence a nenhum idioma e é de algum modo semelhante, como em um enigma, ao Verbo de Deus, que também é Deus. Pois, assim como nosso verbo nasce de nossa ciência, assim o Verbo nasce da ciência do Pai. Mas se o nosso verbo, nós o percebemos ser algo semelhante ao Verbo divino, não hesitamos também em considerar o quanto é dessemelhante, conforme a nossa capacidade de pensar nisso.

Será que nosso verbo nasce apenas do que sabemos? Não dizemos muitas coisas que ignoramos? E não as dizemos com sinais de dúvida, mas as considerando verdadeiras? E se são verdadeiras, serão verdadeiras nas coisas mesmas sobre as quais falamos; não em nossa palavra, porque o verbo não é verdadeiro a não ser quando gerado da própria realidade conhecida. Nesse sentido, pode ser falso nosso verbo, não porque mentimos, mas porque nos enganamos. Suponhamos que duvidamos. Nesse caso, ainda não existe um verbo a respeito da realidade, objeto da dúvida, mas apenas um verbo sobre a própria dúvida. Embora não saibamos se é verdade o objeto de nossa dúvida, ao menos sabemos que duvidamos e assim quando o dizemos nosso verbo é por aí verdadeiro, porque dizemos o que sabemos.

Agora, o que pensar do fato de que podemos mentir? Quando o fazemos voluntariamente e de modo consciente, nosso verbo é falso. Há aí um verbo verdadeiro que está em que mentimos e o sabemos. E quando confessamos ter mentido, dizemos a verdade, pois dizendo algo que sabemos, ou seja, sabemos que mentimos.

Ora, o Verbo que é Deus e mais poderoso do que nós, não pode mentir. Pois, *nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer*. E não fala de si mesmo, mas recebe do Pai tudo o que fala, e o Pai unicamente diz o seu Verbo. E por não poder mentir, isso revela o grande poder do Verbo, pois, nele não pode existir o "sim e não", mas o "sim, sim; não, não" (2Cor 1,19).

Não se pode dizer que é verbo aquele que não é verdadeiro. Se assim pensas, aceito com agrado. Quando nosso verbo é verdadeiro e lhe cabe com razão o nome de verbo, também pode ser chamado de visão da visão, conhecimento do conhecimento. Poder-se-á dizer também: essência da essência, como se diz com toda razão e se há de dizer a respeito do Verbo de Deus? Absolutamente! E por quê? Porque em nós não se identificam o ser e o saber. Com efeito, conhecemos muitas coisas que de certo modo vivem na memória e de certo modo morrem pelo esquecimento. Mas mesmo quando deixam de existir em nossa memória, nós continuamos a viver. E mesmo quando nossa ciência desaparecer com a separação da alma do corpo, continuaremos a viver.[42]

25. Todavia, o que sabemos a ponto de nunca podermos esquecê-lo — porque está presente e diz respeito à natureza mesma da alma — como, por exemplo, o fato de sabermos que vivemos, esse conhecimento permanece enquanto existir a alma — e como a alma sempre existirá, o conhecimento também sempre existirá. Se tal existe e outras coisas semelhantes, nas quais, principalmente, pode-se intuir a imagem de Deus, acontece que ainda que sempre conheçamos essas coisas, elas nem sempre são igualmente pensadas. É pois, difícil averiguar como se possa denominar o nosso verbo de: "verbo permanente", visto que ele vem de um conhecimento e é produto de nosso pensamento.

Sem dúvida, eterno é para a alma o viver. Eterno é o saber que vive. Mas não é eterno o pensar em sua vida ou o pensar no conhecimento dessa sua vida. Porque quando começa a pensar numa coisa, deixa de pensar em outra, embora o saber não cesse. Daí se deduz que, se é possível haver um conhecimento eterno, na alma, o pensamento desse mesmo conhecimento não pode ser eterno. Ora, somente Deus tem um Verbo sempiterno e coeterno a ele. A não ser que talvez se diga que a possibilidade mesma de pensar, já é um verbo tão perene como é o conhecimento. Pois, o que se sabe, mesmo quando não é pensado, pode ser na verdade, pensado com base na verdade. Logo, seria um verbo eterno, a mesmo título que ao conhecimento, e assim ele seria perpétuo.

Mas como pode ser verbo o que ainda não se formou na visão do pensamento? Como pode ser semelhante ao conhecimento do qual nasce, se não tem sua forma e é denominado verbo tão-somente porque pode vir a possuí-la? Seria o mesmo que dizer que pode ser chamado verbo pelo fato de poder vir a ser verbo.

Mas o que pode ser verbo e venha assim a ser digno desse nome? O que é isso, digo eu, que se há de formar, mas ainda não se formou, senão algo de nossa mente que nós, com movimento incessante, lançamos de cá para lá, quando pensamos nisto ou naquilo, conforme o que descobrimos ou vem a nós? E torna-se verbo verdadeiro, quando aquilo que nos lança em movimento incessante, conforme disse, atinge o que sabemos e aí se forma, no fundo do coração, recebendo do pensamente sua total semelhança com a realidade. De tal modo que, como se conhece a realidade, assim ela é pensada, ou seja, sem voz, sem pensamento expresso em palavra, pois essa palavra deverá pertencer evidentemente, ao léxico de algum idioma.

Por isso, para não parecer que estamos empenhados apenas em controvérsia sobre termos, mesmo que admi-

tamos que se possa denominar verbo aquela realidade de nossa mente que se pode formar a partir de nosso saber implícito, mesmo antes de ser formar, porque, por assim dizer, está em formação, quem não percebe a enorme dessemelhança com relação ao Verbo de Deus? Pois esse Verbo está de tal modo na forma de Deus, que nunca ele foi potencialmente formável antes de ser formado, e nem pode ter existido como informe, sendo ele forma simples, e em tudo puramente igual àquele do qual procede, e ao qual é admiravelmente coeterno.[43]

Pelo que, deve-se falar de "Verbo de Deus" e não de "pensamento de Deus", a fim de se evitar a crença da existência, em Deus, de algo passageiro, e possível de receber uma nova forma para se tornar verbo, com a possibilidade de a perder em seguida, ou de certo modo ela vir a evoluir, considerando-se possível alguma falta de forma.

Conhecia bem as palavras e media a força do pensamento, aquele célebre poeta que disse em seus versos: "Revolve consigo mesmo, os diversos acontecimentos da guerra" (Vergílio, *Eneida*, I.10, vers. 159.160). Revolve, ou seja: pensa. Portanto não se deve denominar o Filho de Deus "pensamento de Deus", mas: "Verbo de Deus".

Quanto a nós, é só quando nosso pensamento encontra o que sabemos e é por ele informado que o nosso verbo é verdadeiro. Por isso, há de se entender que o Verbo de Deus exclui todo pensamento em Deus. É preciso compreendê-lo como forma simples, nada havendo nele em processo de formação e, portanto, nada existindo nele que seja informe.[44] As Escrituras falam em "pensamento de Deus", mas é certo modo de falar; no mesmo sentido como fala do "esquecimento de Deus", o que nele não existe em absoluto.

CAPÍTULO 16

O verbo humano na eterna bem-aventurança

26. Sendo tão pronunciada a dessemelhança de nosso verbo com Deus e seu Verbo, neste enigma, embora se tenha encontrado uma pequena semelhança, que se há de confessar também, que nem lhe seremos iguais em natureza, ainda *quando formos semelhantes a ele, e quando o virmos tal como ele é* (1Jo 3,2). Aquele que isto afirmou, teve em conta sem dúvida, essa dessemelhança de agora. A natureza criada será sempre inferior com relação à natureza do Criador.

Mas então nosso verbo nunca será um falso verbo, porque não mentiremos nem nos equivocaremos. Talvez, nossos pensamentos não serão mais volúveis, indo e vindo de uma coisa a outra, mas com um só olhar abrangeremos toda nossa ciência. Quando isso acontecer, porém, e se acontecer, a criatura que esteve em processo de formação possuíra a plenitude, de modo a nada lhe faltar àquela forma, à qual deverá chegar. Contudo, nunca se há de igualar àquela simplicidade divina na qual nada há em formação, formado ou reformado, mas que é apenas pura forma; não sendo informe nem formável, mas uma substância eterna e imutável.[45]

TERCEIRA PARTE

O ESPÍRITO SANTO E A CARIDADE

CAPÍTULO 17

A caridade comum às três Pessoas — atribuída com propriedade ao Espírito Santo

27. Falamos já, sobejamente, sobre o Pai e o Filho, conforme nos foi possível vê-los por este espelho e neste enigma, que é a nossa alma.

Dissertaremos agora sobre o Espírito Santo, na medida que nos for dado fazê-lo, com a graça de Deus.[46]

O Espírito Santo, conforme as Escrituras, não é somente o Espírito do Pai, nem somente o Espírito do Filho, mas de ambos. E essa certeza insinua-se a nós acerca dessa caridade mútua com que o Pai e o Filho se amam mutuamente. Mas a palavra divina, para nos estimular, fez com que fôssemos levados a investigar com mais afinco, não verdades transparentes, ao nosso alcance, mas verdades a serem sondadas como que em lugar oculto.

A Escritura não diz que o Espírito Santo é amor. Se o dissesse eliminaria não pequena parte de dificuldade. Mas diz: *Deus é amor* (Jo 4,16), deixando-nos na incerteza se é Deus Pai a caridade, ou Deus Filho, ou Deus Espírito Santo, ou Deus, a própria Trindade.

Não haveremos de dizer que Deus é caridade pelo fato de a caridade não ser uma substância digna do nome de Deus, mas sim porque ela é um dom de Deus. Isso no mesmo sentido que o salmista diz, dirigindo-se a Deus: *porque tu és minha paciência* (Sl 70,5). Não quer dizer por aí, que nossa paciência seja a substância de Deus, mas que ela nos vem de Deus. Tal como se lê em outro lugar: *Porque é dele que vem a minha paciência* (Sl 61,6). A própria expressão das Escrituras rechaça a interpretação da paciência ser a substância de Deus. Com efeito, dizer: *tu és minha paciência*, é o mesmo que dizer: *tu és, Senhor, minha esperança* (Sl 90,9), e: *meu Deus, tu és minha misericórida* (Sl 58,18), e muitas outras expressões semelhantes. Em parte alguma, porém, está escrito: "Senhor, minha caridade", ou: "Tu és minha caridade", ou ainda: "Deus, minha caridade", mas: *Deus é caridade* assim como: *Deus é espírito* (Jo 4,24). Quem não percebe essa diferença, peça a Deus a inteligência, e não nos peça a nós explicações a mais, pois não conseguimos dizê-lo com maior clareza.

28. Portanto, *Deus é caridade.* Vamos investigar se a referência é ao Pai ou ao Filho ou ao Espírito Santo ou a toda Trindade, que não é três deuses, mas um único Deus.

Já considerei anteriormente neste livro,[47] que não se há de entender a Trindade que é Deus pelas três realidades que indicamos na trindade de nossa mente, de modo que: *o Pai* seja a memória de todos os três; o Filho a inteligência de todos os três; e o Espírito Santo, o amor de todos os três. E como se o Pai não se conhecesse a si mesmo e se amasse, mas que o Filho fosse o seu conhecimento e o Espírito Santo, o seu amor. E o Pai fosse somente sua própria memória e a dos outros. E o *Filho* não fosse sua própria memória e seu amor, mas que o Pai fosse a sua memória e o Espírito Santo fosse o seu amor; e o Filho fosse somente seu próprio conhecimento e o dos outros. E o *Espírito Santo* não fosse sua própria memória e sua inteligência, mas que o Pai fosse a sua memória, e o Filho fosse a sua inteligência, enquanto ele mesmo, Espírito, amasse por si mesmo a si e aos outros.

Pelo contrário, há de se entender que todas e cada uma das Pessoas têm em sua essência as três realidades. E não apresentam diferença com relação às três realidades, como acontece conosco, pois, em nós, uma coisa é a memória, outra, a inteligência, e outra, o amor ou caridade. Tal como com a sabedoria, as três perfeições formam uma só realidade nas três Pessoas, e assim acontece na natureza de cada uma delas, de modo que cada Pessoa que tem essas perfeições ela mesma que as possui sendo sua substância imutável e simples.

Portanto, se tudo o que já dissemos foi compreendido e, na medida em que nos foi outorgado ver ou conjeturar sobre tão importantes assuntos, nos foi revelado como verdadeiro, não sei por que não se há de denominar Caridade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e os três juntos

uma só caridade; do mesmo modo como se denomina sabedoria: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Não como sendo três sabedorias, mas tão-somente uma. Assim, é do mesmo modo que dizemos também que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, os três juntos, apenas um só Deus.[48]

29. Não obstante, com razão, nesta Trindade, chama-se Verbo de Deus apenas o Filho; e Dom de Deus somente o Espírito Santo; e Deus Pai somente Aquele que gerou o Verbo e do qual procede, principalmente, o Espírito Santo. Acrescentei "principalmente", porque é reconhecido que o Espírito Santo procede também do Filho.[49]

Mas essa procedência foi outorgada ao Filho pelo Pai, não como se o Filho pudesse existir sem ter tido tal privilégio, mas no sentido de que tudo o que o Pai deu ao Verbo unigênito, deu-o por geração. Portanto, de tal modo o gerou, que dele procedesse também o Dom comum; e o Espírito Santo fosse Espírito de ambos.

Esta distinção estabelecida na Trindade inseparável há de se considerar não de passagem, mas sim considerar-se com toda a diligência devida a tal atribuição. Dessa maneira tem origem o fato de se denominar, com propriedade, o Verbo de Deus de sabedoria de Deus, ainda que o Pai e o Espírito Santo sejam também sabedoria.

Se alguma das três Pessoas deve receber a denominação de Caridade, quem com mais propriedade senão o Espírito Santo? Ressalve-se, porém, que nessa sua natureza simples e suprema, a substância não é uma coisa e a caridade outra. A substância mesma é a caridade. E a própria caridade é substância. Identificam-se, seja no Pai, seja no Filho, seja no Espírito Santo. Contudo, a denominação de Caridade aplica-se com maior propriedade ao Espírito Santo.[50]

30. O mesmo acontece quando por vezes se designam todos os livros das Santas Escrituras do Antigo Testamento sob o nome de Lei. O Apóstolo, por exemplo, ao citar um testemunho do profeta Isaías que diz: *Falarei a esse povo por homens de outra língua,* fez preceder: *Está escrito na Lei* (Is 28,11 e 1Cor 14,21). E o Senhor mesmo diz: *Na vossa Lei está escrito: Odiaram-me sem motivo* (Jo 15,25), ao se tratar de uma citação dos Salmos (Sl 34,19).

Algumas vezes, ao contrário, chama-se de Lei, no sentido próprio, dado por Moisés, conforme o que está escrito: *Porque todos os profetas e a Lei profetizaram até João* (Mt 11,13), e ainda: *Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas* (Mt 22,40). Nesses parágrafos, designa-se Lei, aquela que foi dada no monte Sinai.

Por outro lado, os salmos são citados também como o nome de Profetas. Entretanto, em certa passagem o Senhor diz: *Era preciso que se cumprise tudo o que está escrito sobre mim na Lei, nos Profetas e nos Salmos* (Lc 24,44). Estabeleceu nesse lugar a diferença entre o nome de Profetas e o dos Salmos. A Lei, em sentido lato compreende, pois, os Profetas e os Salmos. Mas no sentido estrito, a que foi dada por Moisés. Do mesmo modo, em sentido genérico, menciona-se o termo Profetas junto com o de Salmos; mas com mais propriedade, excluem-se os salmos. Entretanto, está bastante claro, e pode-se evitar que o discurso se prolongue ainda, citando outros muitos exemplos nos quais aparecem muitos termos empregados em sentido lato e, em outros casos, usados em sentido estrito. Os exemplos foram mencionados para que ninguém pense que aplicamos erradamente a denominação de caridade ao Espírito Santo, pelo fato de o Pai e o Filho serem também caridade.

31. Portanto, assim como designamos o Verbo único de Deus com o nome próprio de Sabedoria, embora o Pai e o

Espírito Santo sejam também sabedoria em sentido genérico; assim também, no sentido apropriativo, aplicamos o termo caridade ao Espírito Santo, ainda que em sentido geral, o Pai e o Filho sejam também caridade.

Mas o Verbo de Deus, isto é, o Filho de Deus unigênito, é chamado claramente sabedoria de Deus pela boca do Apóstolo, ao dizer: *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus* (1Cor 1,24). Ao passo que para encontrarmos palavras em que o Espírito Santo seja denominado caridade, só se investigarmos em profundidade os escritos de João. Este, depois de dizer: *Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus,* acrescentou em seguida: *E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor* (1Jo 4,7.8). Esclareceu aí que o mesmo amor é Deus. É Deus e vem de Deus. Portanto, o amor é Deus de Deus.

Mas como o Filho nasceu de Deus Pai e o Espírito Santo procede de Deus Pai, fica a pergunta muito razoável: a qual deles deveremos referir de preferência a afirmação: *Deus é Amor*? O Pai certamente é Deus, mas não Deus de Deus. Portanto, esse amor que é Deus de Deus será o Filho ou o Espírito Santo. Entretanto nos versículos seguintes, o apóstolo João depois de se referir de novo ao amor de Deus, não ao amor pelo qual nós o amamos, mas aquele com o qual *ele nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados*, e de nos ter exortado ao amor mútuo, para que Deus permaneça em nós, pois, dissera que Deus é Amor, logo em seguida diz, procurando deixar bem claro o seu pensamento: *Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito.* Assim é o Espírito Santo, o qual nos deu, que faz com que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isso é obra do amor. Pode-se concluir, então, que o Espírito é o Deus-Amor.

Finalmente, um pouco depois de ter repetido o mesmo: *Deus é Amor*, afirmou: *Aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele*, conseqüência do que dissera antes: *Nisto conhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu seu Espírito*. Refere-se, portanto, ao Espírito, onde se lê: *Deus é Amor*. Conseqüentemente, o Espírito Santo, que procede de Deus, quando é outorgado ao homem, inflama-o de amor por Deus e pelo próximo, sendo ele mesmo o Amor.[51] O homem, com efeito, nada possui para amar a Deus, senão o que recebe de Deus. Por isso, o apóstolo João acrescenta: *Quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro* (1Jo 4,7-19). O apóstolo Paulo também diz: *O amor de Deus foi deramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado* (Rm 5,5).

CAPÍTULO 18

Caridade: o mais excelente dom de Deus

32. Nada há mais excelente do que este dom de Deus. É a única coisa que distingue os filhos do Reino eterno dos filhos da perdição eterna. Outros dons são também concedidos por meio do Espírito Santo, os quais, porém, nada aproveitam sem a caridade. Portanto, se o Espírito Santo não o comunica a alguém para levá-lo a amar a Deus e ao próximo, essa pessoa não passará da esquerda para a direita. Ao Espírito Santo atribui-se a denominação de Dom porque é amor. E o que não o possuir, mesmo se falar as línguas dos homens e dos anjos, será como broze que soa e címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência e tivesse toda a fé, a ponto de transportar os montes, nada seria. E se distribuísse todos os seus bens e

entregasse seu corpo às chamas, nada lhe adiantaria (1Cor 13,13). Quão excelente é este dom, sem o qual esses bens não podem conduzir o homem à via eterna!

Se aquele que possui amor ou caridade (dois nomes para uma só realidade!) não fala as línguas, nem tem o dom da profecia, nem conhece os mistérios e toda a ciência, nem distribui seus bens aos pobres, porque não os possui, ou porque esteja impedido por alguma necessidade, nem entrega seu corpo às chamas, se lhe faltar a ocasião para esse sofrimento — a caridade o conduzirá ao Reino, fazendo com que só o amor torne meritória a fé. A fé, com efeito, pode existir sem a caridade, mas não terá utilidade. Eis porque diz o apóstolo Paulo: *Pois em Jesus Cristo, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade* (Gl 5,6), diferenciando-a assim da fé pela qual até os demônios crêem e estremecem(Tg 2,19).

A caridade, portanto, que vem de Deus é Deus, é propriamente o Espírito Santo,[52] pelo qual é difundido em nosso corações o amor de Deus, mediante o qual, toda a Trindade habita em nós. Por essa razão, o Espírito Santo, sendo Deus, é chamado também, com muita razão, Dom de Deus (At 8,20). E o que será esse dom, senão a Caridade que nos conduz a Deus e sem a qual, qualquer outro dom de Deus não nos leva a Deus?[53]

CAPÍTULO 19

O Espírito Santo — Dom de Deus. Comunhão do Pai e do Filho. A Caridade — substância divina

33. Seria preciso provar ainda, pela Sagradas Escrituras, que o Espírito Santo é denominado Dom de Deus? Se isso se espera, temos no Evangelho segundo João, pala-

vras do Senhor Jesus Cristo que diz: *Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crê em mim, como diz a Escritura, de seu seio jorrarão rios de água viva.* E depois, prosseguindo, acrescenta: *Ele falava do Espírito que deviam receber os que nele cressem* (Jo 7,37-39). Daí também o dizer do Apóstolo: *E todos bebemos de um só Espírito* (1Cor 12,13).

Surge, porém, a questão se esta água viva, que é o Espírito Santo, deva ser dom de Deus. Mas assim como deparamos que esta água viva é o Espírito Santo, encontramos também no mesmo Evangelho, em outra passagem, a denominação desta água como dom de Deus. Com efeito, o próprio Senhor quando conversava com a mulher samaritana junto ao poço, dissera-lhe: *Dá-me de beber,* e como ela respondesse que os judeus não se davam com os samaritanos, replicou-lhe Jesus e lhe disse: *Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: dá-me de beber, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva.* Ela lhe disse: *Senhor, nem sequer tens uma vasilha e o poço é profundo; de onde, pois, tiras esta água viva?* etc. Respondeu-lhe Jesus e lhe disse: *Aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna* (Jo 4,7-14).[54]

Portanto, porque esta água viva, conforme exposição do evangelista, é o Espírito Santo, não há dúvida que o Espírito é Dom de Deus, do qual diz o Senhor: *Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: Dá-me de beber, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva.* Pois, o que diz pouco depois: *Rios de água viva correrão de seu seio,* equivalem a estas: *Tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna.*

34. O Apóstolo Paulo também diz: *A cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo.* E para mostrar que o dom de Cristo é o Espírito Santo, acrescen-

tou em seguida: *Por isso é que se diz: Tendo subido às alturas, levou cativo o cativeiro, deu dons aos homens* (Ef 4,7-8). É assaz sabido que o Senhor Jesus, tendo subido ao céu depois de sua ressurreição, enviou o Espírito Santo e, cheios dele os que creram, falavam nas línguas de todos os povos. Não há que se impressionar porque disse: *dons* e não "dom", pois tratava-se de uma citação dos salmos: *Subiste ao alto, levaste contigo cativos, recebeste homens como dons* (Sl 67,19). Assim consta em muitos códices, principalmente gregos, traduzidos do hebraico. *Dons*, disse o Apóstolo como o Profeta, e não "dom".

Mas enquanto o profeta dissera: *recebeste homens como dons,* o Apóstolo preferiu dizer: *deu dons aos homens*, para que, pelas duas palavras, uma profética, outra apostólica, o sentido se tornasse mais claro, já que ambas se apóiam na autoridade divina.

Ambas são verdadeiras, pois o Senhor deu aos homens e recebeu dos homens. Deu aos homens como cabeça a sua membros; mas recebeu na pessoa de seus membros porque ele se identifica com os seus membros, em cujo favor bradou do céu: *Saulo, Saulo, por que me persegues?* (At 9,4), e a respeito dos mesmos membros, diz: *O que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes* (Mt 25,40). O mesmo Cristo, portanto, deu do céu e recebeu na terra. Ambos, o profeta e o o apóstolo, falaram em dons, porque pelo dom que é o Espírito Santo, distribuem-se em comum a todos os membros de Cristo muitos dons, que são próprios a cada um. Cada um não recebe todos os dons, mas uns recebem estes, outros, aqueles, embora todos recebam o mesmo Dom, ou seja, o Espírito Santo, pelo qual são outorgados dons particulares a cada um.

Em outro lugar, depois de mencionar muitos dons, diz: *Mas isso tudo é o único e mesmo Espírito que o realiza,*

distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz (1Cor 12,11). Esta afirmação encontra-se também na carta aos Hebreus, onde está escrito: *Testemunhando Deus juntamente com eles, por meio de sinais, de prodígios e de vários milagres, e pelos dons do Espírito Santo* (Hb 2,4). E depois de haver dito: *Tendo subido às alturas, levou cativo o cativeiro, deu dons aos homens*, diz: *Que significa "subiu", senão que ele também desceu às profundezas da terra? O que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, a fim de plenificar todas as coisas. E ele é que concedeu a uns ser apóstolos, outros profetas, outros evangelistas, outros pastores e mestres*. Eis porque falou em dons: pois diz em outro lugar: *Porventura, são todos apóstolos? Todos profetas?* etc. (1Cor 12,29). Mas no texto acima citado acrescentou: *Para aperfeiçoar os santos em vista do ministério, para a edificação do Corpo de Cristo* (Ef 4,7.12).

Esta é a casa que, como canta o salmo, é edificada depois do cativeiro, porque com os arrebatados do poder do demônio, o qual os mantinha em cativeiro, edifica-se a casa de Cristo, denominada Igreja. Ora, aquele que venceu o demônio levou cativo o cativeiro. E para que não levasse consigo para o suplício eterno os que haviam de ser os futuros membros da santa Cabeça, primeiramente atou o demônio com os laços de sua justiça e depois com os de seu poder. Eis porque o mesmo demônio é denominado cativeiro. E esse cativeiro é o que foi capturado por aquele que subiu ao céu e deu seus dons aos homens ou recebeu os homens como dons.

(Mas escutemos agora, o apóstolo Pedro.)

35. Como se lê no livro canônico dos Atos dos Apóstolos, falando de Cristo aos judeus sinceramente compungidos que perguntavam: *Irmãos, que devemos fazer?* respondeu-lhes: *Convertei-vos e seja cada um de vós batizado em nome de Jesus Cristo, para a remissão dos pecados e recebereis, então, o dom do Espírito Santo* (At 2,37,38).

Lê-se também no mesmo livro, que Simão Mago queria dar dinheiro aos apóstolos para deles receber o poder que pela imposição das mãos foi-lhes outorgado pelo Espírito Santo. O mesmo Pedro disse-lhe: *Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, porque acreditaste ser possível comprar com dinheiro o dom de Deus* (At 8,18-20). E em outro do mesmo livro, quando Pedro falava a Cornélio e aos outros que com ele estavam, anunciando e pregando a Cristo, diz a Escritura: *Enquanto Pedro falava, o Espírito Santo caiu sobre todos os que ouviam a palavra. Admiraram-se os fiéis circuncisos, companheiros de Pedro, de que o dom do Espírito Santo fosse derramado sobre os gentios. Pois ouviam-nos falar em línguas e glorificar a Deus* (At 10,44-46).

E quando Pedro prestava contas aos irmãos que estavam em Jerusalém e que se perturbavam pelo que ouviram sobre o fato de ter batizado incircuncisos, sobre os quais viera o Espírito Santo, mesmo antes de serem batizados, diz depois de outras coisas, para terminar toda discussão: *Ora, apenas eu começara a falar, o Espírito Santo caiu sobre eles, assim como sobre nós no princípio. Lembrei-me, então, desta palavra do Senhor: João, dizia ele, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo. Se Deus, portanto, lhes concedeu o mesmo dom que a nós, que cremos no Senhor Jesus Cristo, quem sou eu para opor-me a Deus?* (At 11,15-17).

E são muitos os outros testemunhos das Escrituras, unânimes em atestar que o Espírito Santo é Dom de Deus, enquanto é dado àqueles que por ele amam a Deus. Seria longo coletá-los todos e, por outro lado, o que seria suficiente para aqueles a quem os testemunhos aduzidos não satisfazem?

36. Tenham, porém, em conta que, se o Espírito Santo é denominado Dom de Deus, quando ouvirem dizer: “Dom

do Espírito Santo", percebam tratar-se daquele modo de falar semelhante a este: *pelo desvestimento de vosso corpo carnal* (Cl 2,11). Pois, assim como "o corpo de carne" nada mais é que "a carne", o Dom do Espírito Santo é simplesmente o Espírito Santo. É Dom de Deus, enquanto é dado aos que é concedido.

Contudo, em si mesmo, o Espírito Santo é Deus, embora não tenha sido dado a ninguém porque já era Deus coeterno ao Pai e ao Filho antes mesmo de ser dado a alguém. Não é inferior ao Pai e ao Filho pelo fato de eles o outorgarem e de ele ser outorgado. Pois é dado, como Dom de Deus, de modo a se dar também, ele mesmo Deus. Não se pode dizer que não seja senhor do seu poder aquele do qual está escrito: *o Espírito sopra onde quer* (Jo 3,8). E igualmente no texto do Apóstolo que anteriormente mencionei: *Tudo isso é o único Espírito que o realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz* (1Cor 12,11). Portanto, não há dependência do outorgado e domínio das Pessoas outorgantes, mas harmonia perfeita entre o outorgado e os outorgantes.

37. Pelo que se a Escritura proclama: Deus é Amor, e o amor vem de Deus e age em nós para que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isto o sabemos porque ele nos deu do seu Espírito, então o mesmo Espírito é Deus Amor.

Além disso, se entre os dons de Deus, o maior é a caridade e o Espírito Santo é o maior dom de Deus o que há de mais conseqüente que seja caridade aquele que é Deus e procede de Deus? E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos?[55]

Assim, se crê ou entende-se, que não somente o Espírito Santo é a caridade na Trindade, mas que com

razão seja chamado caridade pelos argumentos já citados. Assim como na Trindade não é somente ele, espírito ou santo porque o Pai é também espírito e o é também o Filho; e o Pai é santo e santo é também o Filho — do que a nossa piedade não duvida — contudo, com muita razão, ele é chamado Espírito Santo com propriedade. Pois, ao que é comum a ambos, isto é, ao Pai e ao Filho dá-se um nome comum a ambos. De outra sorte, se na Trindade somente o Espírito Santo fosse caridade, o Filho seria filho não somente do Pai, mas também do Espírito Santo. Em inumeráveis passagens se diz e se lê: Filho unigênito de Deus Pai, sem que se diga não ser verdade o que afirma o Apóstolo sobre Deus Pai: *Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do Filho de seu amor* (Cl 1,13). Não disse: "de seu Filho", o que seria verdade, se o dissesse, pois o disse muitas vezes e o disse com toda verdade; mas diz: *Filho de seu amor*. Portanto, o Filho é também filho do Espírito Santo, pois não existe na Trindade outra caridade de Deus senão o Espírito Santo. E se é absurda essa afirmação, resta que se admita que na Trindade não somente o Espírito Santo seja caridade, mas que, em vista dos argumentos anteriores, seja assim denominado com propriedade, quanto à expressão: *Filho do seu amor*, deve ser entendida como "de seu Filho amado" ou, finalmente, "Filho de sua substância". Pois o amor do Pai, existente em sua essência, de inefável simplicidade, é apenas sua natureza ou substância, como já dissemos várias vezes e não me é enfadonho repetir. Assim, *o Filho de seu amor* significa tão-somente que foi gerado de sua substância.

CAPÍTULO 20

Refutação do erro de Eunômio

38. Em virtude do exposto, considero ridícula a dialética de Eunômio, iniciador da heresia dos eunomianos.[56] Não conseguindo entender e não querendo crer que o Verbo unigênito de Deus, que tudo fez, é Filho de Deus por natureza, ou seja, gerado da substância do Pai — afirmou que o Filho não é filho da natureza ou substância ou essência do Pai, mas sim da vontade de Deus. Quis assim sustentar que em Deus, a vontade pela qual gerou o Filho é um acidente, tal como o é a nossa vontade a qual nos leva a querer algo que antes não queríamos — o que prova a mutabilidade de nossa natureza e que não acreditamos poder existir em Deus. Pois, assim está escrito: *No coração do homem agitam-se muitos pensamentos; a vontade do Senhor, porém, é o que permanece para sempre* (Pr 19,21). Isso para que entendamos ou creiamos que como Deus é eterno, eterno é também o seu conselho e, por isso, imutável como ele é. O que está escrito com muita verdade sobre os pensamentos humanos, diga-se também da sua vontade: há muitas vontades no coração do homem. A vontade de Deus, porém, permanece eternamente.

Alguns, para evitar ao Verbo unigênito a denominação de Filho do conselho ou da vontade de Deus, afirmaram que esse Verbo é o próprio conselho ou a própria vontade do Pai. Considero ser mais apropriado denominar o Verbo de "conselho de conselho", e "vontade de vontade", assim como se diz: substância de substância, sabedoria de sabedoria. Evitaremos desse modo o absurdo, já refutado, de dizer que o Filho dá ao Pai sua sabedoria e vontade caso o Pai não tivesse em sua própria essência nem o conselho nem a vontade.

Foi muito inteligente a resposta que certo cristão deu a astuto herege que lhe perguntava se Deus gerou o Filho

querendo ou contra a sua vontade. Acaso respondesse: "Contra sua vontade", concluir-se-ia que Deus é extremamente fraco. E se respondesse: "Querendo", o hereje concluiria com lógica invencível a tese que sustentava, isto é, que o Verbo não é Filho da natureza, mas da vontade de Deus. Esse cristão, porém, muito atento, perguntou-lhe, por sua vez, se Deus Pai é Deus, querendo ou não. Se respondesse: "Não querendo", estaria admitindo um estado de fraqueza, o que é loucura afirmar de Deus. Mas se dissesse: "Querendo", ser-lhe-ia dito: "Portanto, ele é Deus, não por sua natureza, mas por sua vontade". O que restava, pois, ao herege senão calar-se para não se ver amarrado em um laço indissolúvel?

Todavia se quisermos considerar a vontade em alguma Pessoa da Trindade, esta atribuição cabe mais ao Espírito Santo, assim como a caridade. Pois, o que é a caridade senão a vontade?

QUARTA PARTE

AS PROCESSÕES DIVINAS

A alma reflete as processões divinas

39. Parece-me ter discorrido suficientemente, neste livro, sobre o Espírito Santo, apoiado nas santas Escrituras, para que os fiéis saibam que o Espírito Santo é Deus, da mesma essência e não inferior ao Pai e ao Filho — o que em livros anteriores ensinamos, com os testemunhos das mesmas Escrituras.

Em seguida, servindo-nos de realidades criadas, e na medida do possível, advertimos aqueles que pedem razões sobre tais assuntos, a compreenderem as realidades invisíveis mediante as criaturas por Deus criadas — conforme as possibilidades humanas —, principalmente estudando a criatura racional ou intelectual, feita à imagem de Deus.

E assim, como por um espelho, o quanto pudesse e caso pudesse, fosse contemplado o Deus Trindade em nossa memória, inteligência e vontade.[57]

Qualquer é capaz de perceber, por uma espécie de intuição viva, em sua mente, essas três faculdades naturais criadas por Deus e o grande bem que elas representam, pois, por meio delas podemos recordar, contemplar e amar a imutável e eterna Natureza, ou seja, podemos recordá-la pela memória, contemplá-la pela inteligência e estreitá-la pelo amor. Sim, o fiel descobre em sim a imagem da excelsa Trindade. Deve ele empenhar-se com toda as suas energias vitais na recordação, visão e amor dessa sublime Trindade, para conseguir recordá-la, contemplá-la e deleitar-se nela.[58]

Todavia, deve-se evitar a comparação entre essa imagem, criada pela mesma Trindade, e deteriorada por nossa própria culpa, considerando-a semelhante em tudo com a mesma Suma Trindade. Há grande diferença nessa tênue semelhança, conforme já mostrei sobejamente e o quanto me pareceu necessário.

CAPÍTULO 21

A semelhança do Pai e do Filho encontrada na relação da memória e inteligência humanas. Nossa vontade: imagem do Espírito Santo

40. Empenhei-me em fazer compreender, conforme minhas possibilidades, que se podia ver, não "face a face", mas na memória e inteligência de nossa mente, conjeturando de algum modo, mediante essa semelhança e num enigma (1Cor 13.12): a Deus Pai e a Deus Filho. Ou seja, o Deus genitor, que no seu Verbo coeterno expressa a si mesmo, de certo modo, tudo o que possui quanto à

substância — e o mesmo Verbo do Pai que é igualmente Deus, o qual nada tem, de mais nem de menos quanto à substância do que o existente naquele que o gerou como Verbo — não de modo falso, mas verídico. Atribuí à memória tudo o que sabemos, embora não o pensemos de modo explícito — e atribuí à inteligência, a informação do pensamento de um modo que lhe é peculiar.[59]

Pois ao pensar algo em que encontramos a verdade, dizemos ter disso a melhor compreensão possível. E depois que o pensamos, deixamo-lo novamente na memória. Existe, porém, uma profundidade mais incompreensível em nossa memória, na qual encontramos a verdade. Isso quando ao pensar deparamos a primeira realidade, na qual é gerado o verbo interior. Esse verbo não pertence a nenhuma língua, é como um saber que procede de um saber; ou ainda, uma visão que vem de uma visão; ou como a inteligência que se revela ao pensamento, procedente da intelecção já existente na memória, ainda que aí oculta. De fato, se o pensamento não tivesse uma espécie de memória, não voltaria àquele conhecimento deixado na memória, ao pensar em outras coisas.

41. Neste enigma, nada demonstrei que se assemelhasse ao Espírito Santo, a não ser nossa vontade ou nosso amor ou dileção, que é a mesma vontade com vigor maior. Pois, a vontade, faculdade que possuímos por natureza, apresenta uma variedade de afetos, conforme as realidades pelas quais somos seduzidos ou ofendidos, quer nos avizinhemos, quer nos oponhamos a ela. E por que é assim? Diremos, talvez, que nossa vontade quando reta, não sabe o que deve desejar ou evitar? Se o sabe, possui sem dúvida certo conhecimento, que não poderia existir sem a memória e sem a inteligência. Ou será que devemos dar ouvidos àquele que diz que a caridade, quando pratica o mal, não sabe o que faz? Logo, assim como há no interior uma

inteligência, há também um amor imanente na memória que é o princípio no qual descobrimos presente, mas de modo oculto, o que podemos alcançar pelo ato do pensamento. Pois encontramos aí essas duas realidades, quando pensando, descobrimos que: compreendemos e amamos alguma coisa que ali existia, mesmo sem pensar nela. Isso indica que, como há a memória, há um amor imanente que se produz na mente que se informa pelo ato do pensamento. E dizemos que há um verbo verdadeiro em nosso interior, sem o concurso de qualquer língua, quando dizemos o que sabemos. Pois o olhar de nosso pensamento não retornaria a alguma coisa senão pela recordação, e não se preocuparia em voltar senão mediante o amor. Desse modo, é o amor que une, como o pai à prole, isto é, a visão existente na memória à visão derivada do pensamento informado sobre ela. Se a dileção não tivesse o conhecimento do que apetece — conhecimento que não poderia existir sem a memória e sem a inteligência — ela ignoraria o que amar retamente.[60]

CAPÍTULO 22

Deficiência na analogia entre a nossa imagem trinitária e a Trindade

42. Mas quando essas faculdades encontram-se reunidas em uma só pessoa, como acontece com o homem,[61] alguém poderia dizer-nos: essas três faculdades: memória, inteligência e amor são minhas, não pertencem, porém, a elas mesmas; pois não operam em seu próprio favor, mas sim em meu proveito. Sou eu que atuo, servindo-me delas. Sou eu que recordo pela minha memória, compreendo pela minha inteligência e amo pelo meu

amor. E quando volto o olhar do pensamento para a minha memória, e assim digo no meu coração o que sei e é gerado um verbo por meio de meu conhecimento, ambas as coisas são minhas. Ou seja: o conhecimento e o verbo. Pois sou eu que sei, e eu que digo em meu coração o que sei. E quando, ao pensar, descubro em minha memória que já compreendia, e já amava algo, não duvido que a inteligência e o amor, já se encontravam aí, mesmo antes desse pensamento.[62] E em minha memória, encontro meu entendimento e meu amor, com os quais compreendo e amo, e não eles a si mesmos.

Além disso, quando o pensamento recorda e quer retornar ao que deixara na memória, contemplá-lo pela inteligência, uma vez compreendido, e expressá-lo interiormente, é por minha memória que recordo e por minha vontade que desejo, e não as faculdades por elas mesmas.

Finalmente, meu amor, também, quando recorda e compreende o que deve apetecer ou evitar, recorda pela minha, e não por sua memória; e compreende por minha inteligência e não pela dela, aquilo que ama inteligentemente.

Digama-lo em breves palavras: eu recordo, entendo e amo servindo-me dessas três faculdades. Eu que não sou memória, nem inteligência nem amor, mas que os possuo. Portanto, tudo isso pode ser dito de uma só pessoa — que ela possui as três faculdades, mas ela mesma não é essas três faculdades.

Ao contrário, na simplicidade da suprema natureza que é Deus, embora haja um só Deus, são três as Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo.

CAPÍTULO 23

Ainda as dessemelhanças entre a trindade que está no homem e a Trindade de Deus. A visão da Trindade por espelho com o auxílio da fé

43. Uma coisa é a Trindade em si mesma e outra a imagem da Trindade em outra realidade; a qual realidade precisamente por causa dessas três faculdades que nela se encontram, passa também a ser denominada imagem. Nesse mesmo sentido é que recebe o nome de imagem a tela e ao mesmo tempo o que nela está pintado. A tela, porém, recebe o nome de imagem tão-somente por causa da pintura nela existente.

Mas na suprema Trindade, incomparavelmente superior a todas as coisas, é tão perfeita a inseparabilidade das três Pessoas, que enquanto nunca se diria que uma trindade de homens possa ser chamada de um único homem, diz-se que na Trindade divina há um só Deus. Além disso, se essa imagem que é o homem, com as suas três faculdades é uma única pessoa, não acontece o mesmo na Trindade divina, pois aí são três as Pessoas: o Pai do Filho, o Filho do Pai e o Espírito do Pai e do Filho.[63]

É verdade que a *memória do homem,* principalmente aquela que o distingue dos animais os quais não a possuem, ou seja, aquela memória que retém as realidades inteligíveis, não recebidas mediante os sentidos do corpo — essa memória oferece à sua maneira na imagem trinitária, certa semelhança, por certo imperfeita, com o Pai, e de qualquer forma, manifesta-se nela uma similitude. E embora a *inteligência do homem*, quando informada pela atenção do pensamento no conteúdo da memória, diz o que sabe, produz-se o verbo do coração. Verbo esse que não pertence a nenhuma língua, mas que oferece, apesar de sua acentuada dessemelhança, certa semelhança com o Filho. E ainda que *o amor do homem,* fruto de conheci-

mento que associa a memória à inteligência, como algo comum ao pai e à prole — o que leva a concluir que ele é distinto do que gera e do que é gerado — esse amor também tem nesta imagem alguma semelhança, embora muito tênue, com o Espírito Santo.[64]

Mas apesar de tudo, assim como nesta imagem humana da Trindade as três realidades não são um só homem, mas pertencem a um só homem, assim também, na suprema Trindade, de cuja imagem é o homem, as três realidades não pertencem a um só Deus, mas as três juntas são um só Deus. E ao mesmo tempo elas não são uma só pessoa, mas três Pessoas.

Com efeito, eis aí algo que é maravilhosamente inefável e inefavelmente maravilhoso: sendo a imagem criada da Trindade, uma única pessoa, e três Pessoas, a suprema Trindade, contudo essa Trindade de três Pessoas é mais inseparável do que aquela trindade humana de uma só pessoa. Isso porque a natureza da divindade ou, melhor, a natureza da deidade é imutavelmente sempre igual entre si. Jamais houve tempo em que deixou de ser ou foi de outro modo, e jamais haverá tempo em que deixará de ser ou será de outro modo.

Ao contrário, as três faculdades, tal como existem na imperfeita imagem humana, encontram-se separáveis entre si, nesta vida. Não por espaços locais, pois não são corporais, mas por intensidade. Pois embora não exista nelas qualquer massa material, nem por isso deixamos de constatar que a memória de certo indivíduo pode ser maior do que a sua inteligência; enquanto em outro, o contrário pode se dar. E em um outro indivíduo, ainda, essas duas faculdades podem ser superadas pela intensidade do amor, sejam elas iguais ou não entre si. Assim, acontece que duas sejam superadas por uma, e uma só pela duas outras, ou por uma só que seja — as menores pelas maiores. E ainda, se forem iguais entre si, uma vez

curadas de qualquer fraqueza, nem mesmo assim na natureza humana, o que é imutável pela graça, se equiparará ao que é imutável na natureza divina. Pois a criatura não se igualará jamais ao Criador, mesmo porque pelo simples fato de ser curada de toda fraqueza, esse fato já para ela constitui mudança.[65]

44a. Mas quando chegar o dia da visão, *face a face* (1Cor 13,12), a nós prometida, veremos esta Trindade não somente incorpórea, mas também deveras inseparável e realmente inalterável. E nós a veremos com muito maior clareza e certeza do que agora vemos esta sua imagem que somos nós. E aqueles que agora vêem a Trindade aqui, por esse espelho e nesse enigma — na medida que se pode vê-la nesta vida —, não são os que contemplam em sua mente essas três realidades que assinalamos e comentamos, mas os que a vêem em sua mente como imagem de Deus, e podem relacioná-la àquele do qual são imagem, tudo o que vêem.[66] De maneira que, por essa imagem que vêem pela contemplação, podem também pressentir a Deus por conjetura, posto que ainda não o podem ver "face a face". Pois, na verdade, o Apóstolo não disse: "Vemos agora um espelho", mas Vemos agora por meio de um espelho (1Cor 13,12).

CAPÍTULO 24

Necessidade da fé

44b. Portanto, aqueles que vêem sua própria alma como pode ser vista, e nela percebem essa trindade sobre a qual discorri de tantas maneiras na medida do possível, e não acreditam ou compreendem ser ela uma imagem de Deus — esses vêem na realidade um espelho, mas até o presen-

te não vêem através do espelho aquilo que pode ser visto por meio desse espelho. Nem sabem que esse mesmo espelho que vêem é um espelho, ou seja, uma imagem. Se o soubessem, perceberiam talvez, que devem procurar por meio desse espelho ver a face daquele de quem são espelho. E então, purificariam seus corações por meio de uma fé sincera, a fim de merecerem ver face a face aquele que agora contemplam em espelho. Caso contrário, depois de terem menosprezado essa fé purificadora dos corações,[67] o que lucrariam ao compreenderem esses assuntos sobre a natureza da alma humana, abordados por eles com tanta subtileza, senão de serem condenados, pelo testemunho de sua própria inteligência? Não trabalhariam nessa empresa, sem alcançar alguma certeza, se não estivessem envoltos nas trevas do castigo e sobrecarregados pelo corpo corruptível, peso para a alma (Sb 9,15). E o que lhes infligiu tamanho mal, senão o mal do pecado? Por isso, admoestados sobre a enormidade desse mal, deveriam seguir o Cordeiro que tira o pecado do mundo (Jo 1,29).[68]

CAPÍTULO 25

A compreensão destes mistérios na visão beatífica

44c. Com efeito, os que pertencem ao Cordeiro, mesmo sendo mais tardos de inteligência do que esses filósofos aos quais acabo de me referir, ao se libertarem do corpo, no fim desta vida, não estarão submetidos às potestades invejosas, no direito que têm, de os manter cativos. O Cordeiro, imolado por eles, sem qualquer débito de pecado, venceu tais potestades não pela força de seu poder, mas pela justiça de seu sangue.

Assim, livres do poder diabólico, serão recebidos pelos santos anjos, libertados de todos os males pelo

Mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo (1Tm 2,5). Pois pelo testemunho unânime das divinas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, que preanunciaram e anunciaram a Cristo, não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos (At 4,12).

Purificados de todo contágio de corrupção, serão eles colocados em lugares aprazíveis até receberem seus corpos, estes já incorruptíveis, os quais serão seu ornamento e não mais seu peso. Pois aprouve ao Criador supremo e sapientíssimo que o espírito do homem, sujeito piedosamente a Deus, tenha na felicidade um corpo obediente e que tal felicidade perdure para sempre.

45. Veremos ali a verdade, sem qualquer esforço e gozaremos com toda clareza e certeza. Nada investigaremos pelo raciocínio, mas veremos pela contemplação que o Espírito Santo não é Filho, embora proceda do Pai.[69] Naquela claridade não haverá essa questão. Aqui, porém, por experiência própria, revelou-se difícil para mim, assim como para os que hão de ler estas dissertações, diligente e inteligentemente — sem dúvida, elas revelar-se-ão também difíceis. Embora tenha prometido no livro II,3 desta obra tratar do assunto em outra parte, todas as vezes que pretendi mostrar algo semelhante àquela realidade através da criatura que somos nós, a palavra não acompanhou o meu raciocínio e me convenci de que o esforço intelectual foi maior do que o resultado.

É verdade que descobri na pessoa humana uma imagem da suprema Trindade e, para que as três Pessoas pudessem ser compreendidas com mais facilidade nas coisas mutáveis, quis demonstrá-lo no livro IX, em intervalos sucessivos. Mas essas três realidades de uma pessoa humana não puderam se adequar àquelas três Pessoas divinas, como o pede o desejo humano, de acordo com o que demonstramos neste livro XV.

Além disso, na suprema Trindade que é Deus, não há intervalos de tempo que permitam mostrar, ou pelo menos investigar, se o Filho teria nascido do Pai antes do Espírito Santo e em seguida, de ambos tenha procedido o mesmo Espírito Santo. Pois a Escritura santa o denomina Espírito do Pai e do Filho. Ele é, com efeito, aquele do qual fala o Apóstolo: *e porque sois filhos, enviou Deus em nossos corações o Espírito de seu Filho* (Gl 4,6). E é dele que fala o próprio Senhor: *Não sereis vós que estareis falando naquela hora, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós* (Mt 10,20). E com muitos outros testemunhos da Palavra de Deus se comprova que ele é Espírito do Pai e do Filho, e denomina-se por apropriação, na Trindade, Espírito Santo, sobre o qual diz o próprio Filho: *que eu vos enviarei do Pai* (Jo 15,26); e em outra parte: *Que o Pai vos enviará em meu nome* (Jo 14,26).

A procedência de ambos é ainda afirmada pelo próprio Filho que diz: *o Espírito que procede do Pai* (Jo 15,26). Depois da ressurreição dentre os mortos, aparecendo a seus discípulos, soprou sobre eles e disse: *recebei o Espírito Santo* (Jo 20,22), mostrando que também dele procedera. E esta é aquela *força que dele saía,* como se lê no Evangelho, *e a todos curava* (Lc 6,19).

CAPÍTULO 26

A dupla doação do Espírito Santo. Ainda a procedência do Espírito Santo

46. Qual tenha sido a causa pela qual Cristo ainda no mundo, depois da ressurreição, deu pela primeira vez o Espírito Santo (Jo 20,22) e depois o enviou do céu (At 2,4), considero ter sido porque a caridade é difundida em

nossos corações pelo mesmo Dom (Rm 5,5), e por sua virtude amamos a Deus e ao próximo, conforme os dois preceitos dos quais dependem toda a Lei e os profetas (Mt 22,37-40). Para simbolizar isso, outorgou duas vezes o Espírito Santo: a primeira vez no mundo, significando o amor do próximo; e a segunda vez do céu, indicando o amor de Deus.

Mesmo admitindo outra razão para o duplo envio do Espírito Santo, não devemos duvidar que é o mesmo, o Espírito outorgado, quando Jesus soprou sobre os apóstolos e o que consta nas palavras: *Ide, batizai todas as nações em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* (*Mt* 28,19), onde se menciona explicitamente a Trindade. É o mesmo, portanto, que foi enviado do céu no dia de Pentecostes, ou seja, dez dias após a ascensão do Senhor ao céu.

Como, então, não há de ser Deus quem dá o Espírito Santo? Ou melhor, quão grande é este Deus que dá o mesmo Deus? Com efeito nenhum de seus discípulos deu o Espírito Santo. Oravam, sim, para ele descer sobre aqueles a quem impunham as mãos, mas eles mesmo não o davam. Este costume a Igreja ainda conserva entre seus ministros.

Finalmente, Simão Mago, ao oferecer dinheiro aos apóstolos, não diz: *Dai-me a mim também esse poder, de modo que* "eu dê o Espírito Santo", mas disse: *que aquele a quem eu impuser as mãos receba o Espírito Santo*. E a Escritura também não dissera acima: "Quando Simão viu que os apóstolos davam o Espírito Santo", mas dissera: *Quando Simão viu que o Espírito Santo era dado pela imposição das mãos dos apóstolos* (At 8,19,18).

Por isso, o mesmo Senhor Jesus, não somente deu o Espírito Santo como Deus, mas o recebeu como homem; motivo pelo qual está dito que ele era cheio de graça (Jo 1,14), e do Espírito Santo (Lc 2,52 e 4,1). Sobre isso está escrito com maior clareza nos Atos dos Apóstolos: *como*

Deus o ungiu com o Espírito Santo (At 10,38). Não foi ungido com óleo natural, mas com o dom da graça, simbolizado pelo óleo visível com que a Igreja unge os batizados.

Mas Cristo não foi ungido com o Espírito Santo só quando este, na figura de pomba, desceu sobre ele ao ser batizado (Mt 3,16). Nesse momento, dignou-se prefigurar seu corpo, ou seja, sua Igreja, na qual principalmente os batizados recebem o Espírito Santo. Havemos de considerá-lo ungido com essa mística e invisível unção, no momento mesmo em que o Verbo se fez carne (Jo 1,14), ou seja, quando a sua natureza humana uniu-se ao Verbo de Deus no ventre da Virgem, sem merecimento algum de boas obras, e com ele se tornou uma só pessoa. Por essa razão, confessamos que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria.[70]

É excessivamente absurdo crer que Cristo só recebeu o Espírito Santo na idade de trinta anos, pois que tinha essa idade quando foi batizado por João (Lc 3,21-23). O certo é que veio para o batismo sem nenhum pecado; portanto, não sem o Espírito Santo. Se de seu servo e precursor, o mesmo João, está escrito: *Será pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe* (Lc 1,15), pois, embora gerado por seu pai, contudo recebeu o Espírito Santo, uma vez formado no útero materno — o que se há de pensar ou crer, então, a respeito do homem Cristo, cuja concepção na carne não foi carnal mas espiritual? Além do mais, na passagem em que está escrito sobre ele, que recebeu do Pai a promessa do Espírito Santo e o derramou (At 2,33), recelam-se com evidência, as duas naturezas, ou seja, a divina e a humana. Recebeu como homem e derramou como Deus. Quanto a nós, porém, podemos receber esse dom, na medida de nossa capacidade, mas não podemos derramá-lo sobre os outros. Para que os outros o recebam, invocamos sobre eles a Deus, que o comunica.

47. Acaso podemos nós investigar se o Espírito Santo procedeu do Pai quando o Filho nasceu, ou se ainda não procedera e, tendo o Filho nascido, prodeceu de ambos, quando se trata aí de uma realidade onde não existe o tempo? Podemos nós investigar essa questão, assim como pudemos averiguar no tempo, se a vontade é a primeira a proceder da alma humana, para buscar aquilo que é encontrado e se denomina "prole", com a qual, uma vez dada à luz ou gerada, a vontade se aperfeiçoa, repousando em sua finalidade, convertendo o desejo de quem procura na vontade daquele de quem goza, amor que procede de ambos, isto é, da mente geradora e da noção gerada, tal como de um pai e de sua prole? Tais questões não podem ser investigadas na natureza da Trindade onde nada se inicia no tempo para se aperfeiçoar em tempo seguinte!

Pelo que, quem puder compreender a geração do Filho pelo Pai prescindindo do tempo, entenda do mesmo modo a processão do Espírito Santo de ambos. Aquele que puder entender o que o Filho disse: *Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo* (Jo 5,26), não entenda que o Pai deu a vida ao Filho como a alguém já existente. Entenda, porém, que o gerou fora do tempo, de tal modo que a vida que o Pai deu ao Filho ao gerá-lo, é coeterna à vida do Pai que a deu. Entenda também que, assim como o Pai tem a vida em si mesmo, para que dele proceda o Espírito Santo, assim deu ao Filho para que dele também proceda o mesmo Espírito Santo; o qual procedeu de ambos, fora do tempo. E pelo fato de dizer-se que o Espírito Santo procede do Pai, deve-se entender que o Filho recebe-o do Pai, e então, o Espírito Santo procede também do Filho. Pois o que o Filho tem, recebe-o do Pai, e assim recebe do Pai para que dele proceda, o mesmo Espírito Santo. Não se imagine neste caso, qualquer coisa referente ao tempo, o qual tem um antes e um depois, visto que em Deus, o tempo não existe.

Não seria o maior absurdo dizer-se que o Espírito Santo é filho de ambos? Pois assim como a geração pelo Pai, sem mudança alguma de natureza, proporciona ao Filho a essência, sem início de tempo, a processão de ambos sem mudança na natureza proporciona ao Espírito Santo a essência, sem qualquer início de tempo. Por esse motivo, embora não digamos que o Espírito Santo foi gerado, não ousamos denominá-lo "ingênito", para que ninguém suponha, devido a essa palavra, que haja dois pais na Trindade, ou duas Pessoas sem procedência. Somente o Pai não procede de ninguém.[71] Por isso, é o único denominado ingênito, não nas Escrituras, mas no modo de falar dos tratadistas do assunto,[72] os quais sobre tema tão profundo escolhem as palavras como lhes é possível.

O Filho nasceu do Pai. E o Espírito Santo procede principalmente do Pai, pelo dom que o Pai fez ao Filho, sem qualquer intervalo de tempo; e conjutamente *(communiter)* procede de ambos. Poder-se-ia dizer que o Espírito Santo é filho do Pai e do Filho, se ambos o tivessem gerado, o que repugna ao bom senso. Portanto, o Espírito de ambos não foi gerado por nenhum dos dois, mas procede dos dois.

CAPÍTULO 27

O Espírito Santo não é gerado. Citação de um texto do Comentário do Evangelho de João. Advertências

48. Mas por ser extremamente difícil distinguir geração de processão, na coeterna, igual, incorpórea e inefavelmente imutável e indivisível Trindade, para aqueles que não podem adiantar mais na compreensão, basta-lhes o que dissemos sobre o tema, num sermão proferido para o povo cristão, o qual na ocasião foi consignado por escrito.[73]

Depois de ter ensinado pelos testemunhos das santas Escrituras que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, entre outras coisas eu disse aí:

> Se o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, por que teria o Filho afirmado: '*O Espírito que procede do Pai*'? (Jo 15,26). Senão porque costuma referir o que lhe é próprio àquele do qual é ele mesmo nascido? No mesmo estilo diz: *Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou* (Jo 7,16). Se nesse texto se entende a respeito de sua doutrina, a qual diz não ser sua, mas do Pai, não se há de entender com tanto maior razão que o Espírito Santo também procede dele, isto é, do Filho, quando diz: *o Espírito que procede do Pai*, o que não significa: "Ele não procede de mim". Daquele de quem o Filho recebe o fato de ser Deus, pois é Deus de Deus, recebe também o de ser princípio de quem procede o Espírito Santo. Conseqüentemente, o Filho recebe do mesmo Pai que o Espírito Santo dele procede, como ele mesmo proceda do Pai. Assim, pode-se entender nessa passagem, de alguma maneira, como deve ser entendido por pessoas fracas como nós, a razão pela qual não se diz que o Espírito Santo nasceu, mas sim, que procede. A razão é esta: porque se ele se denominasse também Filho, seria filho de ambos, isto é, das duas outras Pessoas, o que é sobremaneira absurdo. Ninguém pode ser filho de dois, se esses dois não forem o pai e a mãe. Longe, porém, de pensarmos em tal relacionamento entre o Pai e o Filho. Nem entre os filhos dos homens, o filho procede ao mesmo tempo do pai e da mãe. Pois, quando procede do pai pela concepção na mãe, então não procede da mãe; e quando vem à luz, nascendo da mãe, então não procede do pai. O Espírito Santo, porém, não procede do Pai através do Filho, procedendo do Filho para a santificação da

criatura. Mas é ao mesmo tempo que ele procede de ambos, embora o Pai tenha comunicado ao Filho que dele possa proceder, tal como procede dele mesmo, isto é, do Pai. Não podemos dizer, com efeito, que o Espírito Santo não seja vida, pois o Pai é vida e o Filho é vida. Conseqüentemente, assim como o Pai tem a vida em si mesmo e concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo, assim concedeu-lhe que a vida dele proceda, como do Pai procede. (In Ion. Evang., trat. 99,8.9).

Transcrevi de um sermão essas palavras para este livro, mas dirigia-me ali aos fiéis, não aos incrédulos.[74]

49. Mas existem os que são pouco idôneos para contemplar aquela imagem criada e de considerar o que de verdade encerram as realidades existentes em nossa alma, isto é, as três faculdades humanas que não são três pessoas, mas três faculdades pertencentes a uma única pessoa. Por que não dão eles crédito ao que se encontra nas sagradas Escrituras sobre a excelsa Trindade que é Deus, em vez de pedir que lhes sejam dados arrazoados convincentes que a mente humana, fraca e limitada, não consegue captar? Certamente, se com fé inquebrantável crerem nas santas Escrituras, como em testemunhas dignas de todo crédito, bem fariam que rezando, estudando e vivendo retamente, fizessem por entender, ou seja, na medida que se pode ver, vejam com a mente, o que é conservado pela fé.[75] Quem proíbe esse procedimento? Pelo contrário, quem não o aconselharia?

Se contudo, julgam que se hão de negar esses mistérios porque não podem ser percebidos por sua inteligência cega, nesse caso, que também aqueles que são cegos de nascença neguem a existência da luz solar.

Entretanto, a luz brilha nas trevas e se as trevas não a aceitam (Jo 1,5), ilumine-os primeiramente o Dom de Deus, para terem fé. Começarão, então a ser luz, em

oposição aos incrédulos. Estabelecidos esses alicerces, façam sua construção para merecerem ver um dia o que agora aceitam pela fé. Com efeito, há verdades em que se crê, mas que não podem ser vistas de forma alguma. Por exemplo, Cristo não poderá ser visto novamente pregado na cruz. Mas caso não se creia que isso aconteceu e foi visto, embora não haja esperança de que isso se reproduza no futuro e possa ser visto de novo, não se chegará a Cristo tal como o havemos de ver para sempre.

Por outro lado, em relação àquela suma, inefável, incorpórea e imutável natureza a ser contemplada de modo imperfeito pela inteligência, nunca o olhar da mente, sob a direção única da regra de fé, pode se exercitar melhor, do que naquilo que o homem possui em sua natureza com maior perfeição do que os demais animais, e mesmo do que as outras partes da alma humana, isto é, a sua própria mente. Foi outorgada a ela, certa percepção das coisas invisíveis; a ela que situada como que em lugar superior e interior e como na presidência de honra dos sentidos corporais, os quais lhe comunicam tudo o que é objeto de juízo. Acima dela, nada há a quem deva se submeter, a não ser a Deus.

50. Em meio às coisas que afirmei, não ouso me glorificar de ter dito nada que fosse digno dessa inefável Trindade. Devo antes reconhecer que fui bastante fraco no admirável conhecimento da Trindade e não a pude atingir (Sl 138,6).

Ó minha alma, onde pensas que estás, onde jazes, onde te encontras, enquanto esperas que tuas enfermidades sejam curadas por aquele que se fez propiciação por teus pecados? (Sl 102,3). Sem dúvida, reconheces que estás naquela hospedaria para onde o samaritano levou aquele que encontrou semivivo pelos muitos ferimentos recebidos dos ladrões (Lc 10,30-34). Não obstante, viste

muitas verdades não com estes olhos que divisam os corpos coloridos, mas com aqueles pelos quais orava o salmista ao dizer: *Os teus olhos vejam o que é reto* (Sl 16,2). Viste muitas verdades e as discerniste, graças àquela Luz que te esclareceu, quando por elas eras iluminado. Levanta agora os olhos para essa Luz, fixa-os nela, se és capaz. Assim, verás a diferença que há entre o nascimento do Verbo de Deus e a processão do Dom de Deus, e por qual razão o Filho unigênito disse que o Espírito Santo não foi gerado do Pai — pois nesse caso seria seu irmão —, mas que ele procede do Pai. Por isso, como o Espírito de ambos é fruto da comunhão consubstancial do Pai e do Filho, não é denominado filho de ambos, o que não se diga de forma alguma.

Mas tu não podes, sei que não podes, fixar ali o olhar para com mais clareza e atenção percebê-lo. Digo a verdade, digo-a a mim mesmo. Eu sei que não o posso. Contudo, esse mesmo olhar revelou a existência em ti daquelas três realidades, onde poderás reconhecer a imagem da excelsa Trindade, que ainda não és capaz de contemplar e fixar com os teus olhos. Ela mostrou-te que existe em ti um verbo da verdade, quando é gerado na verdade do teu conhecimento, ou seja, quando dizemos o que sabemos, embora não pronunciemos ou pensemos sinais significativos de algum idioma. Nosso pensamento, porém, é informado pelo que conhecemos, e o olhar daquele que pensa recebe uma imagem de seu pensamento, exatamente semelhante ao que a memória retinha. Sendo esses dois elementos como o pai e a prole, atuando a vontade ou o amor, como terceiro elemento, tal como o vínculo de união entre as duas realidades. Mas quem é capaz, vê e discerne igualmente que essa vontade procede do pensamento (pois ninguém deseja o que ignora). Contudo, a vontade não é a imagem do pensamento. Por aí, insinua-se, numa realidade inteligível, que ela é um esboço da distinção

entre nascimento e processão.[76] Pois não é a mesma coisa olhar pelo pensamento e apetecer, ou mesmo gozar pela vontade. Pudeste, embora não tenhas sido e nem sejas capaz de explicar com palavras adequadas o que vislumbraste por entre as nuvens de imagens corporais, que não cessam de se oferecer ao pensamento humano.

Mas aquela luz, que não é o que tu és, mostrou-te também que aquelas semelhanças incorpóreas dos corpos são uma coisa e outra coisa é a verdade que contemplamos pela inteligência, após afastadas as referidas imagens. Aquela luz revelou a teus olhos interiores estas e outras realidades igualmente certas.[77]

O que te impede de a ver, fixando nela o olhar? Ver essa mesma verdade, senão a tua limitação? E o que te causa essa limitação, senão o pecado? Portanto, quem pode curar todas as tuas enfermidades senão aquele que se fez propiciação por todos os teus pecados?[78]

Concluirei finalmente este livro, preferindo dizer uma prece, a qualquer outra discussão.[79]

CONCLUSÃO DA OBRA

CAPÍTULO 28

Oração à Trindade

Senhor nosso Deus, nós cremos em ti, Pai, Filho e Espírito Santo. Pois a Verdade não teria dito: *Ide, batizai a todos os povos, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* (Mt 28,19), se não fosses Trindade. Nem nos ordenarias que fôssemos batizados, ó Senhor nosso Deus, em nome de alguém que não é o Senhor Deus. Nem a voz divina diria: *Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é o único Deus* (Dt 6,4), se não fosses Trindade e, ao mesmo tempo, o único Senhor Deus. E se tu, Deus Pai, fosses Pai e ao

mesmo tempo fosses Filho, teu Verbo, Jesus Cristo; e fosses o mesmo Dom, que é o espírito Santo, não leríamos nas Escrituras da Verdade: *enviou Deus o seu Filho* (Gl 4,4 e Jo 3,7). Nem tu, ó Filho Unigênito, dirias do Espírito Santo: *aquele que o Pai enviará em meu nome* (Jo 14,26), e: *aquele que eu vos enviarei da parte do Pai* (Jo 15,26).

Dirigindo todo meu empenho por essa regra de fé, na medida de minhas forças e o quanto me tornaste capaz, eu te procurei e desejei ver pelo entendimento o que creio.[80] Muito discuti e muito trabalhei.

Ó Senhor meu Deus, única esperança minha, ouve-me, a fim de que jamais me entregue ao cansaço e não mais queira te buscar, mas ao contrário que sempre procure tua face, com todo o ardor (Sl 104,4). Fortalece aquele que te busca, tu que permitiste seres encontrado, e cumulaste de esperança de sempre mais te encontrar.

Eis em tua presença a minha força e a minha fraqueza: conserva a força e cura a fraqueza. Na tua presença, minha ciência e minha ignorância: lá onde me abriste, permita que eu entre. Lá onde me fechaste, abre-me ao bater. Que de ti me lembre, que te compreenda e que te ame! Faze-me crescer nesses dons, até que restaures totalmente.[81]

Sei que está escrito: *no muito falar não faltará pecado* (Pr 10,19). Mas, oxalá, falasse eu tão-somente para anunciar tua palavra e dirigir-te meus louvores! Não apenas evitaria o pecado, mas alcançaria bons merecimentos, ainda que assim me excedesse no falar. Pois aquele homem, por ti amado, não teria aconselhado cometer pecado a seu filho e irmão na fé, ao qual escreveu dizendo: *Proclama a palavra, insiste no tempo oportuno e no inoportuno* (2Tm 4,2). Poder-se-á dizer que não falou muito quem não cessava, Senhor, de anunciar tua Palavra, não somente no momento oportuno, mas também no inoportuno? Não teria sido certamente muito, mas o

necessário. Livra-me, ó Deus, do muito falar, o que me atormenta, no interior de minha alma, mísera, na tua presença, mas que se refugia em tua misericórdia.

Pois não me calam os pensamentos, mesmo calando-me as palavras. E se não pensasse somente no que é de teu agrado, não te suplicaria que me livrasses do muito falar. Mas muitos de meus pensamentos, tu os conheces, são pensamentos humanos, por isso mesmo vãos (Sl 93,11). Concede-me não lhes dar consentimento e, se me agradam, de os rejeitar e neles não me demorar como sonhador. Não tenham sobre mim a força de levar-me a agir impulsionado por eles, mas com teu auxílio, minhas decisões estejam protegidas de suas investidas e defendida esteja minha consciência.

Um sábio, falando de ti em seu livro, conhecido pelo nome de "Eclesiástico", diz: *Por muito que digamos, muito ficará por dizer, mas o resumo de tudo o que se pode dizer é: que o mesmo Deus é tudo* (Eclo 43,29).

Portanto, quando chegarmos à tua presença, cessará o muito que dissemos, mas muito nos ficará por dizer e tu permanecerás só, tudo em todos (1Cor 15,28), e então eternamente cantaremos um só cântico, louvando-te em um só movimento, em ti estreitamente unidos.[82]

Senhor, único Deus, Deus Trindade, tudo o que disse de ti nestes livros, de ti vem. Reconheçam-no os teus, e se algo há de meu, perdoa-me e perdoem-me os teus. AMÉM.[83]

NOTAS COMPLEMENTARES

INTRODUÇÃO

1. *Apreciações gerais da obra*

O *De Trinitate* é o melhor trabalho teológico de santo Agostinho. Avantaja-se em profundidade de pensamento e riqueza de idéias a todas as suas outras obras.

Eis como se exprime o crítico alemão M. Schmaus — o maior espeliatista da doutrina trinitária agostiniana: "É o monumento mais excelso da teologia católica acerca do augusto mistério da Santíssima Trindade".

B. Altaner e A. Stuiber, no compêndio "Patrologia", confirmam: o *De Trinitate,* em substância, é o coroamento da especulação patrística sobre o dogma da Trindade" (Cf. p. 424).

E Gustavo Bardy, famoso agostinólogo, salienta: "Ninguém antes dele, encontrara na alma humana, tantos traços evidentes de Deus, e ninguém havia traduzido com tanta emoção, o mistério da vida divina". (Cf. *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre"*, p. 370).

"Esses 15 livros sobre a Trindade, escritos com tanto amor, constituem um trabalho de peso de teologia e filosofia, mas aparecem também como uma profunda obra mística", complementa A. Trapé, OSA, em sua obra: *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique* (p. 248).

2. *O tempo de elaboração*

Não se pode afirmar com precisão absoluta o tempo empregado por Agostinho na composição dos 15 livros sobre "A Trindade". Na verdade, sabe-se terem sido escritos — ou antes, ditados (*paulatim dictabam,* cf. Retract. II,16) —, no decurso de longos anos. Comumente, aceita-se datá-los de 400 a 416. Entretanto, vários estudiosos afirmam atualmente, com verossimilhança, que a elaboração da obra deve ter durado uns 20 anos, no mínimo de 399 a 419. O que corresponde à idade do autor, de seus 45 aos 68 anos!

Na bela carta 143 a Marcelino, datada de 412, Agostinho refere-se a estar vivamente pressionado por seus amigos para publicar logo a obra. Temos duas outras cartas (nn. 162 e 169) a seu amigo, o bispo Evódio, de 414 e 415, em que repete a obra não ter sido ainda dada ao público. No início da última dessas cartas, o próprio Agostinho declara que "certamente, poucos leitores serão capazes de seguir as suas explanações". Muito provavelmente seja esse o real motivo da lentidão na redação. O santo Doutor preferia dar precedência a redigir obras que poderiam vir a ser úteis a maior número de leitores, justamente por lhes serem mais acessíveis.

A carta 174, dirigida ao bispo Aurélio de Cartago, a qual mais adiante transcrevemos na íntegra, data de 416. Nesse ano provavelmente deu-se uma primeira edição, seguida de outras, com novas correções e adições.

Para maiores explicações, leia-se a longa nota 2: *"La date de composition du "De Trinitate"*, de M. Mellet, na tradução em francês da obra, pela *Bibliothèque Augustinienne* (B.A., t. 15, pp. 557-566).

3. *Outros escritos agostinianos da mesma época*

Ao mesmo tempo em que, espontaneamente, dedicava-se ao lento trabalho de elaboração do "A Trindade", o genial Agostinho compunha outras de suas maiores obras. Citemos:
— "A cidade de Deus", em 2 livros, sobre a filosofia da História. Escreveu-a durante 14 anos, de 413 a 427.
— As 124 Homilias ou "Comentários ao Evangelho de são João" de 414 a 416.
— A grande obra *De Genesi ad littera* (Comentário literal do Gênesis), em 12 livros. Obra esta iniciada depois de "A Trindade" e terminada antes dela, em 414.

E não mencionaremos aqui os seus outros numerosos escritos desse período de vida — vida sempre tão laboriosa e fecunda.

4. *As motivações de Agostinho*

Como já vimos, esta é uma obra de alta especulação teológica e mística. "Foi escrita mais por necessidade pessoal do que por exigências externas". (Cf. J. Paulo II, *Augustinum Hipponensem*, n. 68). O próprio Agostinho revela em diversas passagens, as suas reais intenções (Cf. I, 3,5.6; 5,8).

Era seu desejo aprofundar na intelecção do mistério trinitário. Desejo esse que vinha de longe. Em 397, no final das "Confissões" (XIII,11,12), comunica-nos suas inquietações: "Quem poderá compreender a Trindade onipotente? E quem não fala dela, ainda que não a compreenda? É rara a pessoa que ao falar da Trindade saiba o que diz. Discute-se, debate-se, mas ninguém é capaz de contemplar essa visão sem possuir uma paz interior". E as reflexões que seguem são as que virão a formar todo o programa de seu "A Trindade".

Livros como este — tranqüilamente meditados, são na realidade, uma exceção, em Agostinho. A maior parte de sua obra teológica pertence ao gênero de controvérsia. Esta, entretanto, está despojada de toda contingência diretamente polêmica. Escreve ele, com intenção puramente teológico-especulativa. A sua inspiração fundamental é mística: o desejo de melhor conhecer o mistério divino para mais o amar, e torná-lo conhecido e amado. (Cf. A oração final XV,28,51).

5. *Métodos adotados*

O *De Trinitate* é constituído de duas partes, de ordem bem distinta. A primeira, de cunho bíblico-positivo, vai do livro I ao VII, incluso. É a secção teológica propriamente dita. A segunda parte, do livro VIII ao XV apresenta um caráter especulativo, constituindo a obra-prima filosófica de santo Agostinho. Ainda que seja delicado delimitarmos na perspectiva agostiniana, as noções filosóficas das teológicas. O caminho percorrido na primeira parte é sempre o mesmo: Agostinho estabelece sua tese, depois refuta a dos heréticos, apoiando-se na autoridade das Escrituras. Seu método é estritamente teológico: estudo e reflexão de texto fornecido pela Bíblia esclarecido e apoiado pela Tradição viva da Igreja: concílios e Padres da Igreja. Na segunda parte, mais volumosa, o método passa a ser puramente filosófico. Agostinho propõe a justificação e os

fundamentos lógicos e metafísicos, adotando como ponto de partida a observação psicológica da mente humana. Utiliza o movimento dialético. Desde o final do livro VIII, o autor procura no homem analogias destinadas a dar certa compreensão do mistério trinitário. A partir do livro IX, decididamente, procura na estrutura mesma da alma imagens e vestígios da Trindade. O desenvolvimento teológico da doutrina é retomado no livro XV. Os livros mais místicos são: o VIII e o XIV, seguidos dos IX e XV. Parecem-nos os mais difíceis, devido às muitas digressões, os livros IV e XIII. (Cf. H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, p. 64).

6. *Nas Retratações: o relato do furto dos livros*

As três curtas correções feitas nas Retratações são meras referências a pormenores de todo insignificantes. Entretanto, antes de apontá-los, Agostinho fez questão de lembrar as condições em que foram dados ao público, os 12 primeiros livros da obra: contra a sua vontade e antes de ter podido fazer a revisão, conforme pretendia. Eis como se expressa:
"Escrevi os 15 livros sobre "A Trindade" — que é Deus —, no curso de muitos anos. Não havia, entretanto, ainda terminado o 12º livro, quando alguns indivíduos — desejando vivamente possuí-los e julgando que eu os retinha por tempo demasiado, o que não podiam suportar, apossaram-se deles. Contudo, encontravam-se esses livros menos bem acabados do que o devido, e como poderiam ter ficado, para o lançamento ao público. Após ter sabido desse furto, decidi não mais publicar os exemplares que tinham permanecido em meu poder, mas conservá-los. Conjeturei narrar em outro opúsculo o que me havia acontecido. Todavia, sob a pressão de irmãos a quem fui incapaz de resistir, eu os corrigi, na medida que julguei necessário, completei-os e publiquei-os, fazendo-os proceder de uma carta dirigida ao venerável bispo Aurélio, da Igreja de Cartago. Nessa carta, como em um prólogo, conto o que me aconteceu, o que me propusera fazer e o que fiz, compelido pela caridade fraterna." (Op. cit. II, 15,1).

7. *Aurélio, o bispo primaz de Cartago*

Foi em 388 que Agostinho, ao regressar de Roma, veio a conhecer Aurélio, sendo este ainda simples diácono. Desde então, data a grande amizade que sempre os uniu. Estimavam-se e respeitavam-se mutuamente. Agostinho reconhecia o valor de Aurélio, que se tornará bispo de Cartago e primaz da África, e este não escondia sua admiração pelo gênio de Agostinho. (Cf. M. Aquina Mc Namara, *L'amitié chez saint Augustin*, p. 109).

Fora principalmente Aurélio que insistira junto a seu amigo, que pretendia desistir de concluir sua obra. A presente carta n. 174, do epistolário agostiniano é dirigida ao "papa" Aurélio, conforme o apelativo comum, na época, para os bispos. Note-se, no correr do texto, como Agostinho refere-se a este seu livro: *Opus tam laboriosum!* (Uma obra tão trabalhosa!)

8. *Uma obra de maturidade*

Nesta carta, que Agostinho determinou haver de servir de Prólogo ao *De Trinitate*, vemo-lo afirmar que a "havia iniciado como jovem, e terminado como ancião" (*Iuvenis inchoavi, senex edidi*). Ora, suponho que tenha começado o trabalho no ano 400, devia contar nessa ocasião com seus 45 anos de idade. É curioso Agostinho considerar-se jovem nessa altura... Seria, pois, melhor traduzirmos: "Iniciei na força da idade..." De fato, o *De Trinitate* é a obra de plenitude da sua real maturidade.

9. *Origem do emprego do termo "Trindade"*

A primeira vez que aparece o termo "*Trinitas*" é com Tertuliano, em Cartago, em sua obra *Adversus Praxeam* (depois de 212). Constitui esse livro a exposição mais clara, depois do Concílio de Nicéia, da doutrina da Igreja sobre a Trindade. Mas a primeira obra conhecida, com o título em latim "*De Trinitate*", tem como autor o bispo Novaciano. Essa obra data provavelmente de antes de 251. Toda ela está em prosa ritmada, e constitui o primeiro escrito de assunto teológico publicado em Roma. Inspira-se Novaciano em tertuliano. No Oriente, já S. Clemente de Alexandria († antes de 215), falava sobre os "Três". E Orígenes († em 254), em Alexandria, também empregou o termo "Trindade" em grego, refletindo sobre ele.

10. *A famosa lenda do anjo na praia*

Eis um episódio lendário, reproduzido com predileção pelos pintores da Renascença, a ponto de se ter tornado o tema mais característico da iconografia de santo Agostinho. Passeava este à beira-mar, quando encontra uma criança ocupada a passar, com uma concha, a água do oceano para um pequeno buraco cavado na areia. Responde a criança, que se revela ser um anjo, a Agostinho espantado diante dessa vã tentativa: "— Seria mais fácil fazer entrar o mar neste buraquinho do que para ti explicar a mínima parcela do mistério da Trindade". A tal episódio, apesar de não passar de lenda, é dado uma data e um lugar: o ano 386, quando Agostinho se preparava para retornar à África, na praia do mar Tirreno, entre Civitavecchia e Orbetello. "Lenda essa, mas a propósito", opina H. I. Marrou, pois implica uma contradição total com o espírito que animava a pesquisa teológica de Agostinho, particularmente em relação ao mistério trinitário. F. Cayré, ao contrário, considera com benevolência esta graciosa lenda. Diz ele que ela conserva todo seu valor de símbolo, apesar de não ter encontrado graça diante da crítica moderna tão implacável. (Cf. *Patrologie et Hist. de la Théologie*, p. 630, n. 1).

11. *Contributo agostiniano trazido à doutrina da Igreja*

A teologia ainda não tinha adquirido a sua autonomia até santo Agostinho. Com ele, avança bastante. No *De Trinitate*, o bispo de Hipona faz obra de pioneiro para a doutrina posterior da Igreja, e para toda a teologia. O seu ponto de vista tornou-se o ponto de vista habitual da Igreja latina. A leitura desta obra

revela-nos um Agostinho a se debater em meio a problemas e dificuldades do mistério trinitário, ainda pouco explicitado nessa época. E vemos como, sob mãos de mestre, nasce e cresce a síntese que hoje nos é tão familiar, graças a nossos manuais de teologia. E aí está um dos encantos próprios ligados para sempre à leitura calma e atenta desta obra.

Eis, em síntese, como E. Portalié, no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, apresenta o contributo original agostiniano trazido à doutrina trinitária da Igreja pelo *De Trinitate:*

"Três traços caracterizam o conceito trinitário latino e o progresso realizado em relação ao Oriente, sob a influência de santo Agostinho:

A) Na explicação da Trindade, ele concebe a natureza divina, antes das Pessoas, separadamente. Sua fórmula da Trindade é: uma só natureza subsistindo em três Pessoas. Ao contrário, a dos gregos era: Três Pessoas tendo uma mesma natureza. Em Agostinho, a divindade única aparece logo. A igualdade das Pessoas divinas também aparece com mais brilho.

B) Outro progresso da doutrina trinitária de Agostinho é a insistência em fazer de toda operação "ad extra" a obra indistinta das três Pessoas. As operações exteriores lhe são atribuídas ou apropriadas, como dirão os latinos.

C) Enfim, Agostinho lançou os fundamentos da teoria psicológica das processões, concernentes à origem do Filho e à do Espírito Santo. Isso será mais bem visto a partir do livro VIII." (Cf. Portalié, *op. cit.*, col. 12347-49).

LIVRO I

1. (1,1) - *Erros reinantes denunciados*

No umbral do "A Trindade" Agostinho apresenta a seus futuros leitores o que avista a respeito do desvario humano em relação a Deus. Declara como pretende, com sua pena, debelar o cerne mesmo dos erros. Por todo lado, são encontradas grosseiras imagens da divindade — relíquias do gnosticismo pagão — que atribuem qualidades corpóreas à idéia de Deus. E há quem torne a divindade semelhante à alma humana. Outros, enfim, não querendo reconhecer no supremo Criador o Deus transcendente à criatura, perdem-se num oceano de absurdas referências à eternidade da matéria. Tais filósofos presunçosos proclamam como única regra de certeza, a razão humana. Constituem eles os racionalistas do sec. III e IV! Agostinho propõe-se defender a fé no Deus vivo, pessoal e trino, tal como se deu a conhecer pela Revelação. O amor lança-o à conquista da verdade. Veremos a razão e a fé abraçarem-se fraternalmente na concepção agostiniana da Trindade. (Cf. V. Capánaga, Introd. ao *De la Santissima Trinidad,* BAC V, pp. 27.28).

2. (1,2) - *Graduais revelações de Deus*

Eis como Agostinho considera a pedagogia divina nas graduais revelações que faz de si mesmo. Procurando purificar a alma humana dos erros, Deus adapta-se aos homens como a crianças, empregando na sua automanifestação,

toda espécie de termos humanos compreensíveis. Seu intento é elevar assim o nosso entendimento, como que em graduações suaves e por passos (*gradatim, tanquam passibus*). Nutridos desse modo, elevar-nos-emos, aos poucos, na compreensão dos sublimes e divinos mistérios.

3. (1,3) - *Nossa natural incapacidade de compreender a Deus*

Logo de saída, vemos Agostinho insistir sobre a dificuldade que temos de compreender a Deus tal como ele é. No próximo cap., declarará abertamente a seus oponentes: "Que se convençam de não poderem compreender, porque o limitado olhar da inteligência humana é incapaz de se fixar naquela luz sublime". E no livro III,10,21 (nota 19), constataremos melhor a profunda consciência que ele tinha da precariedade de nosso conhecimento acerca do mistério de Deus: "Não posso penetrar com minha vista, nem explicar com minha razão, nem compreender com minha inteligência... É de todo proveito não perder de vista até onde podem ir minhas forças... se não quiser que a fraqueza humana ultrapasse os limites, além dos quais não é seguro penetrar".

4. (1,3) - *As necessárias purificações*

Observemos, como desde o limiar desta sua grande obra, Agostinho aponta-nos a necessidade de nos purificar o espírito a fim de o tornar capaz de conceber algo da inefabilidade e grandeza divina (*ineffabile ineffabiliter videre posset*). Enquanto não tivermos atingido aquele grau de pureza e de maturidade necessárias, será preciso nutrir-nos com as luzes da fé e sermos conduzidos por caminhos praticáveis (*itinera tolerabiliora*). Só assim tornar-nos-emos, pouco a pouco, aptos e idôneos para chegarmos à visão intuitiva de Deus (I,2,4). É com essa finalidade que Agostinho propõe-se a elaborar este seu longo tratado de teologia. (Cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 321).

5. (2,4) - *A base da doutrina trinitária de santo Agostinho*

Desde este segundo capítulo, Agostinho estabelece com realce, o fundamento de toda sua reflexão teológica: a fé em um só Deus, em três pessoas que possuem uma única substância ou essência. Notemos com atenção o seu ponto de partida: a natureza divina una e única. É essa uma das características de sua doutrina trinitária. Já a opção dos teólogos gregos era de partir da consideração das Pessoas divinas consideradas, conforme as suas sucessivas manifestações na História da Humanidade. Só depois, afirmavam a única natureza de Deus trino. Nos capítulos que seguem, Agostinho esclarecerá mais amplamente, qual a doutrina católica a respeito da qual pretende refletir.

Lembremos que quando Agostinho nasceu, em 354, o dogma da Trindade já havia sido proclamado de modo oficial, há 29 anos, no Concílio de Nicéia, realizado em 325. Fora então vencido Ário, que negava a divindade de Cristo. Em 381, o Concílio de Constantinopla renovou a fé de Nicéia, acrescentando alguns elementos.

6. (2,4) - *Resposta aos "gárrulos racionadores"*

"*Garrulis ratiocinatoribus*": é assim que Agostinho denomina aqueles a quem, no cap. 1, havia apontado como "os que, desprezando os humildes inícios da fé, deixam-se desencaminhar por imaturo e desordenado amor da razão" (immaturo et perverso rationis amore falluntur). Pretende ele, refutá-los. Primeiramente, porém, quer — apoiado na autoridade das Escrituras e da Tradição, — estabelecer o dogma católico. É o que fará do livro I ao V. Em seguida, nos livros VI e VII, defenderá a verdade diante de seus opositores.

7. (2,4) - *O reconhecimento dos próprios limites*

Santo Agostinho nunca perde de vista os limites de sua própria reflexão teológica. Esta frase final mostra bem qual o procedimento que pretende ter em sua investigação sobre a Trindade: "*Nec pigebit autem me, sicubio haesito quaerens; nec pudebit, sicubi erro, discere*" (Eu mesmo não terei morosidade de procurar, quando estiver em dúvida; nem vergonha de me instruir, quando me sentir em erro). No livro V,1,1, dirá com humildade: "Que eu não perca de vista o meu propósito, menos ainda a minha fraqueza". Particularmente interessante é o que se propõe no próximo capítulo. (Cf. nota 8).

8. (3,5) - *A humildade de Agostinho como teólogo*

A consciência da própria fragilidade é fonte perene de autêntica humildade, em Agostinho. Agigantar-se-á à medida que seu gênio subir aos mais elevados cumes. Damos no original, estas presentes expressões, tão cheias de sinceridade, de ritmo e de beleza:

"— ubi pariter certus est, perget mecum;
— ubi pariter haesitet, quaeret mecum;
— ubi errorem suum congoscit, redeat a me;
— ubi meum, revocet me."

9. (3,5) - *Outros escritos agostinianos sobre a Trindade*

Além desta genial obra, temos diversos outros escritos em que santo Agostinho trata do tema do mistério trinitário. Todos eles, porém, de caráter pastoral ou polêmico. Citemos os principais:

— Numerosos sermões, entre os quais sobressaem: os nn. 52 - 139 - 140 - 182 - 217.
— O *De Symbolo ad catechumenos*, coleção de 4 sermões. Talvez, só o primeiro seja autêntico (P.L. 40). Neles, a linguagem é mais espontânea do que neste presente tratado.
— Referências múltiplas no "Comentário ao Evangelho de são João". Especialmente: 1,8; 18,3-6; 20,3-11; 36,6; 71,2.
— Diversos "Comentários aos Salmos". Por ex.: 54,22; 68,5; 130,11.
— Algumas cartas: 11 e 12 a Nebrídio; 120 a Conscêncio; 169 a Evódio; 147,8,20 a Paulina.

— As cartas contra os Arianos: 170, 238 e 242. Especialmente importante é a 239.
— Os livros antiarianos:
— *Contra sermonem quendam arianorum* (fins de 418);
— *Collatio cum Maximino arianorum episcopo* (427);
— *Contra Maximinum haereticum, libri duo* (428).
— *De agone christiano* ("O combate cristão"), caps. 13 a 16 (396).
— Em "A Cidade de Deus", no livro 11, cap.10.
— "A Doutrina cristã", I,5,5.
— "A verdadeira religião", 36,66.
Na verdade, esses textos não apresentam grande importância para o estabelecimento de sua doutrina trinitária, mas contêm formulações breves e pertinentes.

10. (3,5) - *"Empresa de grande risco"*

Com temor e tremor na alma pelo risco da empresa, Agostinho aproxima-se reverente dos mistérios da vida íntima de Deus, sob a luz da Palavra revelada. Diz ele aqui: "Não existe assunto a propósito do qual o erro possa ser mais perigoso, a investigação mais árdua e a descoberta mais fecunda". No original, lemos:
"— *Nec periculosis alicubi erretur,*
nec laboriosius aliquid quaeritur,
nec fructuosius aliquid invenitur"
Aí estão boas advertências válidas para todos os tratadistas deste augusto mistério.

11. (3,5) - *Confiantes invocações a Deus*

São contínuas as invocações cheias de amor e confiança que Agostinho dirige ao Senhor, no correr desta obra. E manifestam elas aquele humilde sentimento de dependência e ardente súplica, tão características da oração agostiniana. Neste capítulo, vemo-lo voltar-se com total confiança a Deus: *Sperans de misericordia Dei...* No final do próximo cap. 5,8, diz que assumiu o trabalho "por ordem e com o auxílio do Senhor nosso Deus": *Iubente atque adiuvante Domino Deo nostro.* Logo no Prólogo do l. II, reafirma que se esforçará no trabalho "se Deus, como suplico e espero, me defender e me proteger com o escudo de sua santa vontade e com a graça de sua misericórdia". No cap. 3,5, desse l. II, repete que haverá de dissertar sobre a procedência do Espírito Santo "se Deus lho conceder e o quanto lhe conceder" (*se Deus donaverit et quantum donaverit, disseremus*). No Prólogo do l. IV, temos uma belíssima oração, tipicamente agostiniana. No l. V,1,1, encontramos ainda bons testemunhos de sua entrega à misericórdia divina. Constatamos assim, estar toda esta obra elaborada em clima de oração. A alma do contemplativo assoma a cada passo.

12. (3,6) - *As dificuldades no caminho*

Com essas humildes e ardentes disposições de espírito, Agostinho entrega-se ao trabalho, reconhecendo as ingentes dificuldades da empresa. Mas qual-

quer que seja o esforço de seu gênio, sabe que não poderá ultrapassar as barreiras impostas a seu vôo: "Sou forçado a me dirigir por caminhos densos e opacos (*Cogor per quaedam densa et opaca viam carpere*).

13. (3,6) - *Atitude de Agostinho diante de seus leitores*

Entre a lisonja dos aduladores e a crítica acerba dos adversários, Agostinho prefere a dentada canina destes à doçura enganosa dos primeiros. No Prólogo do próximo livro, entre outras considerações, nesse teor, encontramos esta luminosa afirmação: "Quem ama a verdade não deve temer crítica alguma" (*Nullus reprehensor formidandus est amatori veritatis*). E no Prólogo do livro III, tece ele novas considerações sobre os diversos tipos de eleitores que espera encontrar. Não é costume seu tomar tom dogmático. Ele sabe estar em busca, ao perscrutar os mistérios divinos. Até o fim da vida dirá: "Não leiam meus livros como se fossem escritos canônicos". (Cf. III, Pról., 2). Cuida de não influenciar além da conta: "Não quero complacências para comigo da parte de meus leitores (id. ibid).

14. (4,7) - *Os antecessores de Agostinho*

Antes de santo Agostinho, já haviam explanado o tema do mistério trinitário, no Oriente: S. Clemente de Alexandria; santo Atanásio (*Cartas a Serapião*); os Capadócios: são Basílio e os dois Gregórios; s. Cirilo de Alexandria (*Diálogos sobre a Trindade*). E no Ocidente: santo Hipólito, Tertuliano (*Adversus Praxeam*); Novaciano (*De Trinitate*); santo Hilário de Poitiers, santo Ambrósio. O bispo de Hipona leu essas obras, à medida que pôde adquiri-las e quando a língua em que estavam escritas lhe era acessível (cf. I,4,7 e 6,13). Abertamente, reconhece dever-lhes muito para a composição de seu próprio trabalho (cf. III, Pról.,1). Contudo, o único escrito latino que menciona expressamente é o tratado *De Trinitate* de santo Hilário. (Cf. VI, 10,11 e XV,3,5). Devia, entretanto, conhecer por certo o *Adversus Praxeam* de Tertuliano, e o *De Spiritu Sancto* de santo Ambrósio. Cita essa última obra no seu "A doutrina cristã", no l. IV,21,46. Além dessas, certamente, leu ainda as traduções feitas para o latim dos escritos trinitários gregos, por seu amigo Mário Vitorino.

15. (4,7) - *A inseparabilidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo*

"*... sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur*". Essa é a fé católica ensinada pelos Padres da Igreja que precederam a Agostinho. Tais: santo Ireneu, santo Atanásio, Dídimo, o cego, santo Basílio e santo Hilário de Poitiers. Que as três Pessoas divinas ajam concordes em todas as suas obras para fora (*ad extra*) é para santo Agostinho uma conseqüência lógica da unidade de natureza do Deus trino. As ações "*ad extra*" são as que a Trindade opera para fora do círculo trinitário, como a criação do universo, a revelação, a salvação dos seres humanos. As ações "*ad intra*" são ditas das ações intratrinitárias, dentro do círculo trinitário, como a geração do Filho e a espiração do Espírito Santo pelo Pai e o Filho. A insistência de Agostinho em fazer de toda ação "*ad extra*" uma

obra indivisa das três divinas Pessoas significa um progresso indiscutível na teologia trinitária.

16. (5,8) - *O afã na busca da verdade*

O amor pela verdade: eis a poderosa mola de toda busca de Agostinho, durante o decorrer de sua vida. "— O que deseja o homem mais fortemente do que a verdade?" indaga ele no "Comentário do Evangelho de são João" (In Io, 26,6). Na presente obra, nesta passagem, Agostinho põe em realce esse mesmo amor que o dominava: "Sentimo-nos arrebatados pelo amor de indagar a verdade" (*Quoniam rapimu amore indagandae veritatis*). E cumpre notar que por enquanto ele está ainda nas questões teológicas, não ainda no esforço filosófico propriamente dito, que o ocupará na segunda parte da obra.

17. (5,8) - *Agostinho torna a falar de suas motivações*

Neste capítulo, constatamos ainda mais claramente os motivos que levaram Agostinho a empreender sua gigantesca obra. Não foram os fins polêmicos, como já observamos na nota 4, à Introdução. Na meditação das coisas santas a que se dedica com tanto esmero, iluminado pela luz divina, ele descobria cada dia alguma coisa nova e de maior profundidade. E sua caridade não lhe permitia deixar de partilhar com os seus amigos as descobertas feitas. Esperava em Deus, que assim partilhando com os outros, ele próprio haveria de progredir e encontrar o que tanto buscava.

18. (6,9) - *Os arianos — negadores da divindade de Cristo*

No tempo em que Agostinho escrevia o seu "A Trindade", inúmeros eram os que negavam Cristo ser Deus. Entretanto, o arianismo — a grande heresia cristológica —, já havia sido vencida pelo anátema do I Concílio de Nicéia, do ano 325. Ário (256-336), sacerdote em Alexandria, havia ensinado ser o Filho de Deus uma criatura humana — ainda que mais eminente e a primeira de todas. A eternidade, porém, pertencia unicamente ao Pai. Os arianos negavam assim a divindade do Verbo e, em conseqüência, toda a Trindade. Ruinavam, ao mesmo tempo, a encarnação e a redenção. Curioso é observar que Agostinho nesta obra menciona raras vezes os arianos diretamente por seu nome. Designa-os de modo indeterminado, na 3ª pessoa do plural, traduzidos aqui em geral, como: nossos adversários, contestadores, contraditores etc... Impossível, porém, não reconhecer a denúncia feita de seus erros, ao longo todo desta obra. No fundo, Agostinho considerava a heresia ariana como coisa do passado, em fase de extinção. Foi após o saque de Roma, em 410, quando alguns arianos vieram instalar-se no norte da África, que o nosso doutor teve mais contacto com eles. Em 418, o bispo de Hipona recebeu uma cópia do famoso "Sermão dos arianos" e conheceu como estavam vivas ainda as suas teses heréticas. Contra eles escreveu então o "*Contra sermonem quendam arianorum liber*". As cartas 238 e 241 a Pascêncio, conde ariano, e a 242, a Elpídio, datam mais ou menos desse mesmo ano 418. Em 428, Agostinho vem a se encontrar com um

adversário digno dele, na pessoa do bispo Maximino, godo de origem. Cf. a sua *Collatio cum Maximino, arianorum episcopo.*

Entretanto, os arianos só vieram a se tornar um real flagelo para a África do Norte cristã depois da morte de Agostinho, com a conquista do país pelos vândalos.

19. (6,10) - *Deus é a Trindade*

Para santo Agostinho, Deus em sentido absoluto, não é como para a maioria dos teólogos orientais, somente o Pai, mas a Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo conjuntamente. Nesta sua obra, encontramos freqüentes expressões como estas:

— ... *de uno et solo Deo quod est ipsa Trinitas* (I,6,10);

— ... *Recte ergo ipse Deus Trinitas intelligitur* (I,6,11);

— ... *sed utique Deum unum verum solum, id est Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum* (I,6.11);

— ... *Manifestum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus est* (I,6,12);

— ... *Deus autem Trinitas* (VII,6,12);

— ... *Trinitatem quae Deus est* (XV,4,6).

20. (6,11) - *Podemos ver a Deus com os nossos olhos?*

Santo Agostinho é categórico: "Os olhos humanos não podem ver a divindade de modo algum" (*Videri autem divinitas humano visu, nullo modo potest*). Quando a seguir, está dito que só o vêem os *ultra homines*, o sentido óbvio é que se trata de referência aos espíritos angélicos — seres superiores aos mortais. Mas também pode ser entendido dos bem-aventurados cuja alma é iluminada pelos resplendores da eterna Verdade. Erich Przywara assim traduz esta passagem: "A divindade só pode ser vista com aquele olhar que transforma os videntes, de homens em super-homens".

21. (6,13) - *Obras pré-agostinianas sobre o Espírito Santo*

Neste item, Agostinho trata explicitamente do Espírito Santo. Alude logo aos escritores que o precederam. Lembremo-los: em Alexandria, o grego Dídimo, o Cego. Existe dele uma extensa compilação de textos escriturísticos, em 63 capítulos, intitulada *De Spiritu Sancto* (antes de 381). Constitui essa obra um dos melhores tratados da Antiguidade sobre o tema. Foi traduzida para o latim por são Jerônimo. Certamente, Agostinho a deve ter lido. No Ocidente, há também um *De Spiritu Sancto,* em 3 livros, de santo Ambrósio, do ano 381. Mostra que o Espírito Santo é como o Filho, consubstancial ao Pai, sendo, pois, Deus. Essa obra é tributária da de Dídimo e está apoiada em escritos de santo Atanásio e dos três grandes Capadócios. Podemos ainda citar no Ocidente: Tertuliano e Hilário de Poitiers. E no Oriente: Efrém, Epifânio e Cirilo de Alexandria.

22. (6,13) - *Agostinho e a língua grega*

É muito propalada a pouca inclinação que Agostinho nutria pelo estudo da língua grega. Isso desde seu tempo de estudante em Tagaste. (Cf. as "Confissões", I,11,23 e 13,20). No Prólogop do livro III da presente obra, ele confessará: "Não estou tão familiarizado com o grego para poder ler e entender os livros publicados no dito idioma". Entretanto, como podemos verificar neste item, em que se refere à terminologia dos gregos, a sua ignorância do idioma grego, como certos hipercríticos acentuam, não lhe era tão profunda assim.

23. (7,14) - *Os fundamentos: a Escritura e a doutrina dos Padres*

Notamos aqui o método de trabalho adotado por Agostinho na primeira parte desta obra: 1º) Seu ponto de partida situa-se nas posições adquiridas pelos Padres da Igreja, no sec. IV. Já vimos com que cuidado ele leu e releu o quanto pôde dos autores eclesiásticos que antes dele escreveram sobre a Trindade. 2º) Com maior cuidado ainda, leu e meditou o que dizem as Escrituras sobre cada uma das três Pessoas divinas. 3º) Utiliza largamente a dialética, isto é, a lógica, ao serviço da doutrina da verdade por excelência que é a teologia, em seu sentido próprio: o conhecimento de Deus uno e eterno. (Cf. Mellet e Camelot, Nota 5, de *La Trinité,* B.A. 15, p. 14ss.)

24. (7,14) - *"O Pai é maior do que eu"*

Esse texto do Ev. de são João 14,28, fôra muitas vezes explorado pelos arianos. Daí o esforço dos teólogos católicos de o explicar. Habitualmente interpretavam-no, em função da encarnação. Enquanto homem, Cristo é inferior ao Pai. Santo Atanásio e santo Hilário assim o explicavam. O mesmo faz santo Agostinho nesta passagem, e o aproxima do texto de Fl 2,6.7, onde são Paulo fala da "kénosis" da encarnação. Empenhar-se-à Agostinho nessa interpretação, em todos os capítulos deste final do livro I, até ao início do livro II. Tal explicação havia se tornado tão universal que Agostinho denomina-la-á de "regra canônica", pois era tida pelos exegetas católicos como tal, e se tornara clássica. Lemos no símbolo *Quicumque,* chamado de santo Atanásio: "*Aequalis Pater secundum divinitatem, minus Pater secundum humanitatem*".

25. (7,14) - *Cristo: Deus e Homem*

Comenta V. Capánaga, na Introdução do *Sobre la Santísima Trinidad,* BAC V: "As duas naturezas — a divina e a humana, em Cristo, são a chave de ouro que abrem à inteligência os segredos de muitas dificuldades. Como Logos, o Cristo é o poder e a sabedoria do Pai. Como homem, é inferior ao Pai. Mais tarde, o III Concílio de Constantinopla, definirá que a distinção entre as duas naturezas perdura através da união hipostática: *inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise*" (op. cit, pp. 32, 155, n. 9).

Antes mesmo do Concílio de Éfeso (431), e o de Calcedônia (451), Agostinho ensinava: em Cristo, há duas naturezas (*substanciae*) ele é Deus e homem, mas

uma só Pessoa, um só Cristo. Nesta única Pessoa — a pessoa do Logos — existem as duas "substâncias", sem mistura, permanecendo imutáveis. Mesmo em sua natureza humana, Jesus é Filho por natureza, e não Filho adotivo de Deus. (Cf. Altaner. Stuiber, *Patrologia*, p. 437).

26. (8,15) - *"Divindade ou deidade?"*

Note-se a importância desta passagem do ponto de vista da terminologia. Confira-se também com o que já foi dito no cap. 6,11. Interessa particularmente a precisão feita aqui por Agostinho entre: divindade e deidade. A palavra latina clássica é *divinitas*. O termo *deitas* parece ter sido forjado pelos cristãos por traduzir mais exatamente a palavra grega: *teotês,* e para significar melhor a natureza divina. No livro IV,20,29, o próprio Agostinho ainda se corrige: "O Pai é o princípio da divindade ou dizendo melhor, da deidade".

27. (8,18) - *A meta: a alegria da contemplação de Deus*

Nesta passagem, aparece visivelmente a motivação mística de fundo que animava Agostinho ao escrever o seu "A Trindade". Se os livros deste magnífico Tratado não se apresentam literariamente sob a forma de conversa com Deus, tal como aparece nas "Confissões", mas antes como minuciosa e paciente pesquisa filosófico-teológica, a alma daquele que produziu as duas obras permanece sempre a mesma. Ao ditá-las, ele quis elevar-se e levar o seu leitor à contemplação desse augusto mistério, convencido de que a vida cristã é trinitária, já que é cristã. Com efeito, a alegria perfeita consistirá no gozo de Deus-Trindade, à imagem do qual fomos criados. A missão visível do Filho consiste em conduzir os fiéis à contemplação do Pai. Essa contemplação nos é prometida como o fim de todas as nossas ações e a eterna plenitude de todas as nossas alegrias (8,17). É justamente isso que fora declarado ao servo Moisés: "Eu sou Aquele que é". Nós o contemplaremos um dia, quando vivermos para sempre na eternidade. (Cf. A. Trapé, *S. Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique,* pp. 249 ss).

28. (10,20) - *Marta e Maria*

Com freqüência encontramos nos escritos agostinianos, comentários sobre este texto de Lc 10,38-42, a respeito de Marta e Maria. Orígenes fôra o primeiro a ver nelas a figura das duas vias: a ativa e a contemplativa. Mas para Agostinho, a interpretação é antes escatológica. Somente na vida futura a imagem da Igreja figurada em Maria encontrará a perfeição da contemplação da Trindade. A vida contemplativa neste mundo, livre de toda atividade, é uma figura e uma antecipação da vida eterna.

Sobre esse tema, leiam-se os sermões 103 e 104, na forma completa que se encontra em Guelf 29. E também os sermões: 169, 170, 179 e 255. No *Consensu evangelistarum:* 1,5,8 e 2,8. No *Quaestiones Evangeliorum* II,20. No *Contra Faustum,* Agostinho apresenta a vida ativa e a contemplativa representadas não somente por Marta e Maria, mas ainda por Lia e Raquel do Antigo

Testamento. A carta 48 a Eudóxio, abade do Mosteiro da ilha Caprária, é também muito evocativa. Em "A Cidade de Deus", no livro 19,19, encontramos ainda boas considerações sobre esse tema.

29. (12,26) - *Cristo — Palavra de Deus*

Enquanto Filho, Cristo diz a palavra do Pai, pois ele mesmo é a Palavra do Pai, o Verbo do Pai, que fala aos homens. Ao comentar a seguinte passagem do Ev. de são João: "Pois aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus" (Jo 3,34), Agostinho diz: "Como a Palavra de Deus é seu Filho e que o Filho nos falou, não é a sua própria palavra, mas a palavra do Pai que ele quis nos dizer, ele que era a Palavra do Pai que nos falava". (Cf. Berrouard, *Homélies sur l'Ev. de s. Jean*, B.A., 71, p. 737).

30. (12,26) - *A geração eterna do Verbo*

Todo este item é dos mais fundamentais no *De Trinitate*. Trata-se da geração eterna do Verbo. Esse tema é também tratado no sermão 127,6,9 — "O Pai tem a vida em si mesmo e gerou um Filho que também tem a vida em si mesmo. Ora, o Filho não se torna participante da vida, mas é ele mesmo a vida. E dessa vida, da qual nós nos tornamos participantes". E no Comentário do Ev. de são João (54,7), Agostinho emprega a bela expressão: *Vita genuit vitam*. Cf. ainda, adiante, no l. II,2,4 (n. 2); "O Filho tudo recebe do Pai".

Anota com justeza frei Luiz Arias, em BAC V, na nota 14, da p. 183: "A geração eterna do Verbo de Deus sempre será uma barreira infranqueável para a razão humana. O gênio de Agostinho detém-se reverente ante o umbral do divino. Descansa seu vôo de águia sobre os píncaros da Revelação, como que receosa do precipício".

31. (12,27) - *Mútuo esclarecimento de textos*

Agostinho aproxima neste parágrafo o texto de Jo 7,16: "Minha doutrina não é minha" ao de Jo 12,44: "Quem crê em mim, não é em mim que crê". E procura explicar essas palavras enigmáticas por outra passagem mais clara: "Credes em Deus, crede também em mim" de Jo 14,1. Tal procedimento de mútuo esclarecimento de textos é algo a que recorre habitualmente.

32. (13,28) - *O "susceptus homo"*

No original latino lemos assim esta passagem: "*Talis enim erat illa susceptio*". Na teologia latina da época são correntes expressões similares a estas: *susceptus homo, acceptus homo, assumptus homo,* com o significado de homem tomado, revestido ou assumido por Deus. Não que seja no sentido de ter Deus revestido uma pessoa humana, mas sim a natureza humana, num ser concreto e singular. A palavra "assumiu" e outras equivalentes são aí empregadas apenas como metáforas, porque a união hipostática não é exterior, mas pessoal e íntima. Cf no livro I,1,3, e no l. II,2,4, a expressão "*assumptam creaturam*", traduzido ali como: "a natureza humana assumida". E no l. I,7,14: "*acceptum hominem*" traduzido como: "porque recebeu a condição humana".

33. (13,31) - *"Beati mundi corde"*

"Beati mundi corde quoniam ipsi Deum videbunt". Em santo Agostinho, essa bem-aventurança volta como refrão. O *"videre Deum"*, a contemplação bem-aventurada de Deus na eternidade, é certamente o prêmio da fé. Em vista dela, é que o coração deve ser purificado neste mundo. E a prova de que a pureza do coração é exigida para essa visão, encontramo-la nesse texto evangélico decisivo: "Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus". Neste capítulo 13, Agostinho volta a essa temática várias vezes. Cf. nn.: 30,31,33. E leia-se, em especial, no livro XIII, caps. 4 a 8.

34. (13,31) - *Diversidades de interpretações ortodoxas*

Constatamos que Agostinho aceita toda e qualquer interpretação ortodoxa. Chega a dizer que quantas mais interpretações houver, melhor: *"Tanto fortius convincuntur haeretici, quanto plures exitus patent, ad eorum laqueos evitandos"*. No cap. 3, deste primeiro livro, já dissera: "É vantajoso que vários, assim como os mesmos assuntos, sejam tratados por diversos autores, em diferentes estilo, não contudo com fé diferente".

Livro II

1. (1,2) - *A regra canônica*

No livro I (cap.7,14 e caps.11 e 12), Agostinho já mencionara a "regra canônica da fé católica", assim formulada: "Quando nas Escrituras está dito do Filho que é inferior ao Pai, tais passagens devem ser compreendidas do Homem que ele assumiu. Mas quando, em outras passagens, demonstra-se que ele é igual ao Pai, é preciso entender de sua divindade". O bispo de Hipona considerava essa regra como um critério de ortodoxia e chama-a de *"regulam canonicam"*. Conformando-se a ela, são classificados os textos da Escritura que falam de Cristo, em dois grupos: os que afirmam sua igualdade com o Pai, e os que traduzem sua inferioridade, pela condição humana. Contudo, um exame mais minucioso, irá lhe revelar, algum tempo depois, que essa divisão em apenas dois grupos é insuficiente, e ser preciso se distinguir outro tipo de textos. Esses, sem exprimir a mínima desigualdade em relação ao Pai, testemunham entretanto, que o Filho de Deus recebe tudo o que tem daquele de quem nasceu e a quem deve a sua eterna procedência. Essa repartição ternária encontra-se teorizada no início deste livro II.

2 (1,3) - *O Filho é igual ao Pai, mas tudo recebe dele.*

Acabamos de ver na nota anterior que Agostinho reconhece não bastarem as duas regras hermenêuticas ali expostas. Logo, as expressões que parecem indicar alguma inferioridade do Filho em relação ao Pai devem ser interpretadas pela encarnação, ou ainda pela eterna filiação do Filho de Deus. Propõe-se

ele, então, distinguir escrupulosamente as expressões bíblicas que não podem convir a não ser à humanidade de Jesus, daquelas que se entendem de sua origem divina. Analisa com minúcia cada uma das passagens trinitárias com o fim de referir umas ao Verbo enquanto homem, e outras ao Verbo enquanto Deus. (Cf. Fr. Prieto, Introd. ao Trat. Ev. s. João, BAC XIII, p. 45. Cf. o que foi dito a esse respeito no l. I,7,14, e na respectiva nota n. 24. No l. I,12,26, já foi explicado que na maior parte do tempo, quando Cristo diz: "O Pai me deu" (Jo 5,26), ele quer dar a entender: "O Pai me gerou". Logo mais, será interpretado o texto: "Minha doutrina não é minha" (Jo 7,16), sendo dito que não exprime igualdade ou inferioridade do Filho em referência ao Pai, mas sim a sua eterna procedência. Ao afirmar assim a igualdade das Pessoas da Trindade, Agostinho tem como finalidade provar que a Escritura nada apresenta que contrarie essa igualdade.

3. (5,7) - *As missões das Pessoas divinas*

É tratado aqui o tema das missões do Filho e do Espírito Santo, das quais a Escritura fala muitas vezes. Essas missões realizam-se no tempo. Toda missão comporta uma dependência do que é enviado àquele que o envia. Em relação às Pessoas divinas, a missão é uma indicação de sua origem. O Pai nunca é enviado. O Filho não é enviado senão pelo Pai. O Espírito Santo é enviado tanto pelo Pai, como pelo Filho. O Pai é "*ingenitus*". O Filho é "*unigenitus*". E o Espírito Santo é o Espírito do Pai e do Filho. É enviado pelos dois. Deve, pois, aos dois a sua origem. Os atuais manuais de dogmática trazem em substância o que Agostinho já expunha em seu *De Trinitate.*

Os principais textos a este respeito nesta obra, encontram-se em: II,5,7-10; IV,19,25 a 20,30. (Cf. E. Hendrikx, Introd. ao *La Trinité,* B.A., t. 15, p. 53).

4. (5,8) - *"Nascido de mulher"*

Muitas vezes é feita esta mesma observação por santo Agostinho, a respeito do texto citado: "Nascido de mulher" (Gl 4,4). Lemos no In Io, 10,2: "Essa filha dos homens foi chamada aí mulher, sem dúvida, por causa de seu sexo, e não por ela ter perdido sua virgindade, e ainda, devido a ser essa a linguagem das Escrituras. No l. VIII,5,7, encontraremos mais um testemunho eloqüente em prol da maternidade divina da Virgem. E ainda, temos bons comentários a esse respeito no sermão 186,13, e na carta 140,3,6.

5. (5,9) - *A missão do Filho: sua encarnação*

A missão do Filho é a sua encarnação. Mas Agostinho não cansa de lembrar que a natureza divina ao se encarnar não passou por nenhuma transformação. "A forma de servo foi assumida de tal modo que a forma de Deus permaneceu em sua imutabilidade". No Comentário do Ev. de são João (Trat. 14), ele explica: "Quando o Pai se dignou nos enviar seu Filho, não pensemos que foi alguém inferior a ele que nos foi enviado. Enviando o Filho foi outro ele mesmo que o Pai enviou". (Cf. Berrouard, In Io, B.A., t. 71, n. 5, p. 749).

6. (6,11) - *As missões "ad extra" e as relações intratrinitárias*

Santo Agostinho dá nestes capítulos, de maneira quase definitiva, o essencial da teologia sobre este ponto delicado: as missões *"ad extra"* das Pessoas divinas estão em dependência de suas relações de origem e as manifestam. Elas não implicam mudança alguma na Pessoa "enviada", mas somente suscita uma nova relação com a Pessoa divina do ser criado no qual se torna presente. Assim, o Filho que procede eternamente do Pai é enviado no tempo, de maneira visível, quando de sua encarnação. A natureza assumida lhe fica unida hipostaticamente. (Cf. Mellet, *op. cit.*, B.A., 15, nota 19, p. 578).

Note-se que o Verbo é ainda enviado invisivelmente aos justos que se acham unidos a ele, em novas relações de conhecimento e amor. Dá-se então uma inabitação. Mas os Padres da Igreja sempre sublinharam com insistência que a união do Verbo com a natureza humana de Cristo é de tipo muito diferente de sua presença nos profetas e na alma dos santos. (Id. ib. a mais, nota 20).

7. (6,11) - *O Cristo-Deus na Escritura*

Agostinho cita aqui uma passagem da carta aos Hebreus (1,9), onde está dito textualmente: "Amaste a justiça e odiaste a iniqüidade, por isso, ó Deus, te ungiu teu Deus com o óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros". Tal texto é citação do salmo 45,8 (44,8), no qual o salmista pretendia provar que o rei-Messias é o criador, superior aos anjos. O salmo atribui assim, por hipérbole, a divindade ao rei-sacerdote, o que se aplica muito bem a Cristo-Deus.

8. (7,13) - *O corpo sutil dos anjos*

Conforme a opinião de seu tempo, Agostinho atribui aos anjos, um corpo sutil, aéreo, celeste. Essa fôra a opinião de são Justino, santo Atanásio, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes e santo Ambrósio, entre outros. Em sua obra *De genesi ad litteram*, Agostinho não afirma essa proposição, mas pergunta-se sobre tal possibilidade (3,10,14). (Cf. Fr. Luiz Arias, BAC V, n. 5, p. 223).

Afirma Goulven Madec, em artigo sob o verbete *angelus*, do *Augustinus-Lexikon* de C. Mayer (vol.,1/2), que a angelologia desenvolvida por santo Agostinho, sobretudo nos livros 2 e 3 do *De Trinitate*, obedece a certa sobriedade muito desejável aos teólogos. Lemos na conclusão do dito argigo, que as observações agostinianas sobre os anjos caracterizam-se pela circunspecção. Isso sem deixar de nos fornecer uma doutrina original que integra de modo coerente o mundo dos anjos ao conjunto da criação.

9. (7,13) - *O plano proposto para o estudo das teofanias no A.T.*

Eis em esquema, o que Agostinho planeja, para introduzir certa ordem e luz, no complexo estudo que pretende fazer a respeito das teofanias da Trindade no Antigo Testamento:

1º) Indagar se só o Pai — se às vezes o Pai — ou se, sem nenhuma distinção de Pessoas, as teofanias se produziram;

2º) Se alguma criatura — se os anjos — e se estes com os seus próprios corpos sutis;
3º) Se o Filho e o Espírito Santo foram enviados no A.T. — ou se nenhum deles.

10. (8,14) - *Alusão a uma heresia*

Agostinho escreveu em 428 todo um livro sobre as heresias de seu tempo. É o *De haeresibus*, no qual elenca 88 delas. A dos vadianos, à qual provavelmente aqui se refere é a n. 50. Imaginavam eles um Deus, à imagem do homem corruptível. A referência é tomada em santo Epifânio. (Cf. Fr. L. Arias, BAC V, n. 7, p. 225).

11. (9,16) - *Deus: invisível e imutável*

A invisibilidade e a imutabilidade pertencem à natureza divina. Eis porque: 1º) Deus só se manifesta através de mediações; 2º) As teofanias não são propriedade de uma das Pessoas, podendo manifestar-se tal ou tal Pessoa (inclusive o Pai) ou ainda o Deus-Trindade, a "*persona Trinitatis*". (Cf. adiante, a nota 16).

Folch Gomes em seu "A doutrina da Trindade eterna", assinala que quanto às teofanias, Agostinho separa-se da interpretação mais comum dos escritores precedentes que as atribuíam ao Verbo, baseando-se na idéia da invisibilidade absoluta do Pai, e de que sua manifestação seria necessariamente através da Pessoa que dele procede, como imagem sua, isto é, o Filho. (Cf. op. cit., pp. 280.281).

12. (10,18) - *Ação conjunta da Trindade nas teofanias*

Na teoria sobre o mistério trinitário, Agostinho traz grande progresso com a insistência de fazer de toda operação divina "*ad extra*", uma obra indistinta da indivisa Trindade (*indiscrete ipsa Trinitas; Trinitas inseparabiliter*). Isso, ainda que uma das Pessoas possa estar por vezes manifestada de modo especial. Assim, o Pai pode aparecer tanto quanto o Filho. No Paraíso terrestre, não é uma Pessoa, mas a divindade: Pai, Filho e Espírito Santo que se manifestam. As palavras ouvidas por Adão não foram produzidas pela Trindade, mas em nome da Trindade (*Personam, demonstrantes ejusdem Trinitatis*).

Entretanto, na encarnação, ainda que só o Verbo seja quem comunica sua personalidade à humanidade de Cristo, toda a Trindade operou essa inefável união (*Trinitas operata est*). A Trindade "faz" a encarnação, mas esta pertence (*pertinet*) apenas ao Filho. (Cf. Portalié, *Dict. Théol Cath.*, col. 2348,2349).

13. (10,19) - *"O Senhor é o Espírito"*

Lemos Agostinho afirmar aqui: "Ninguém duvida que o 'Espírito do Senhor' seja o Espírito Santo". O texto latino da Bíblia utilizada por Agostinho assim dizia: "*Dominus autem spiritus est*" (2Cor 3,17). A denominação *Dominus* traduz o grego *Kyrios*. Termo sob o qual a versão grega dos Setenta velava o inefável

nome de Iahweh. Em todo o A.T. *Dominus* é um nome divino. E é o mesmo nome que no N.T. designa a Cristo, em sua natureza e dignidade de Filho de Deus. Todo o contexto nos mostra que nessa passagem: "Pois o Senhor é o Espírito, e onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade" trata-se de Cristo. Ora, Agostinho nos dá a interpretação comum entre os Padres: "O Espírito do Senhor é o Espírito Santo". Não será essa a opinião dos exegetas modernos.

14. (11,20) - *As aparições a Abraão*

Como para a manifestação divina a Adão, Agostinho acha que não é possível determinar (*nihil dici potest*) qual a Pessoa divina que apareceu ao patriarca Abraão, seja em Ur na Caldéia (Gn 12,1.7), seja junto ao carvalho de Mambré (Gn 18). Agostinho submete esses textos a uma análise minuciosa, para finalizar na forma de uma tímida interrogação o seu pensamento: "Nos três jovens, bem se pode ver a teofania da Trindade". Essa interpretação já fôra dada por santo Hilário (*De Trinitate* IV,25), e santo Ambrósio (*De fide* 1,13,80). Mas em "A Cidade de Deus", Agostinho não duvida que seja preciso ver anjos nessas misteriosas personagens (*op. cit.* 16,29). (Cf. B.A. 15, n. 22, p. 578).

15. (13,23) - *Cristo: Kyrios*

Agostinho cita aqui um dos poucos textos em que Paulo atribui a Cristo o título de Deus. Ordinariamente, o Apóstolo reserva esse título ao Pai. Diz a versão latina: "*Quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*" (Rm 9,5). São Paulo refere-se aí, conforme o contexto, aos privilégios de Israel: "... os israelitas, aos quais pertencem os patriarcas e dos quais descende o Cristo, segundo a carne, que é, acima de tudo, Deus bendito pelos séculos!" Em Hebreus 13,21, encontramos igualmente uma bela doxologia à divindade de Cristo.

16. (13,23) - *A "Persona Trinitatis"*

Nesta passagem, vemos Agostinho empregar a fórmula "*persona Trinitatis*", enquanto distinta da "*persona Patris, vel Filius, vel Spiritus Sancti*". Um pouco adiante, ele afirmará: "Não é fácil determinar à qual das três Pessoas representava o anjo, se a uma delas ou se à própria Trindade". Em muitas teofanias do A.T., está dito que é o Anjo de Javé que aparece, não o próprio Javé. Por essa fórmula, os redatores ou os retransmissores dos Livros Santos queriam marcar a transcendência absoluta de Deus, que não aparecia ele mesmo, mas manifestava-se por um enviado.

17. (16,27) - *Será possível vermos a Deus neste mundo?*

Agostinho exclui energicamente qualquer possibilidade de Deus poder ser visto com os olhos corporais numa visão imediata. Tal visão não pode ser de ordem visível, afirma ele de modo enérgico, como já o fizera no l. I,6,11. Deus é invisível para todo mortal, em sua essência. Este mesmo episódio da visão de

Deus por Moisés (Ex 33,11-23 e Nm 12,6-8), é examinado com cuidado no "Comentário do Ev. de são João" III,17, em referência ao texto joanino: "Ninguém jamais viu a Deus" (Jo 1,18). E Agostinho dá aí a mesma interpretação que nesta presente passagem: "Foi um anjo que falou com Moisés, um anjo que trazia a imagem do Senhor". Entretanto, em obras posteriores, ele admitirá a possibilidade, inteiramente excepcional, de uma visão intelectual ter acontecido com Moisés e também com são Paulo (2Cor 12,2-4). Foram eles chamados por privilégio a contemplar a própria essência divina.

Leia-se a explicação dada por Agostinho na sua grande obra *De Genesi ad litteram* (12,27.28), e na belíssima carta *De videndo Deo*, n. 147,13, dirigida a Paulina, nobre romana.

O Pe. Cayré A.A., na famosa obra *La Contemplation augustinienne*, estuda com muito critério essa problemática da visão imediata de Deus nesta vida. (Cf. op. cit. pp 30-34 e 193-195).

18. (17,28) - *A beleza que nos arrebata*

Esta é uma das mais formosas passagens desta obra, em que Agostinho deixa extravasar seu imenso amor pela beleza da contemplação de Deus. Leia-se com atenção, as considerações que ele faz sobre "a visão das costas de Deus" (Ex 33,23), e que se estendem por todo este capítulo 17 até o item 32.

19. (17,28) - *"Fides et petra"*

Baseando-se em Mt 16,16-18: "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei minha Igreja...", Agostinho esclarece que a pedra que sustenta a Igreja é "*ipsa fides*", isto é, a mesma fé na divindade de Cristo, tal como foi professada por Pedro. "*Fides*" está aí interpretada no sentido de objeto da profissão de fé, isto é, a divindade de Cristo. No item seguinte (n. 29), está afirmado: "a fé na ressurreição dessa carne nos salva e justifica". Cf. tudo o mais que segue, de sumo interesse.

20. (17,30) - *A Igreja prefigurada*

Disse Deus a Moisés: "Tu me verás pelas costas, meu rosto não o poderás ver" (Ex 33,23). Deste modo explica Agostinho essa passagem, no *De Genesi ad litteram* (XII,27,55): "Como a Escritura não continua falando sobre isso, e ademais, narra o fato em sentido corporal, demonstra suficientemente o que está sendo dito aí, em figura, acerca da Igreja. Pois tudo o que foi dito até o presente, adapta-se perfeitamente à Igreja. Assim, quando lemos: "Eis um lugar junto de mim, e tu estará sobre aquela pedra" (Ex 33,21), esse lugar junto a Deus é a Igreja, a qual é o seu templo edificado sobre a pedra".

21. (18,33) - *Conclusão da primeira questão sobre as teofanias*

Para terminar, Agostinho lembra que existe no A.T. uma teofania evidente do Pai: a do Ancião (literalmente: alguém adiantado em anos — *Vetustus dierum*), no livro de Daniel (7,9-14). Para ele, o Ancião é o Pai, e aquele que vem

nas nuvens como um filho de homem, é o Verbo. Ambos estão presente nesta visão do profeta. Seria, portanto, inconveniente afirmar que o Pai nunca se tenha manifestado aos mortais. Fica assim concluída a investigação da primeira pergunta que Agostinho se propusera: Se só o Pai, se às vezes o Pai, ou se as teofanias deram-se sem nenhuma distinção de Pessoas. (Cf. II,7,13, e nota 9).

Livro III

1. (Pról., 1) - *Irradiação exercida por Agostinho*

Vemos que Agostinho afirma aqui preferir ler a ter de escrever — acreditem os que quiserem (*credant qui volunt*). E nas *Retractationes* (Pról., 2), declara ainda que gosta mais de escutar do que ter de falar. Não obstante, ele sempre contava a seu lado com estenógrafos, prontos a anotar seus tratados sob ditado. E eram muitos os amigos que se agrupavam constantemente à sua volta, para o interrogar, pedir-lhe ajuda ou solicitar-lhe novos livros. Apesar de suas aspirações à vida contemplativa, ele acabava sempre cedendo a essas pressões. Seu gênio não podia ficar abafado... Não é sem motivo que a cultura grega em declínio na África do Norte, nessa época, encontrasse nele uma real compensação. Agostinho teria sido, por certo, o único a poder manter viva a decadente cultura helenística. Mas pela força e originalidade de suas obras, ele antes substituiu-se a ela. (Cf. P. Brown, *La vie de saint Augustin*, p. 324).

2. (Pról., 1) - *A penúria de livros na época*

O bispo de Hipona, nesta passagem, justifica o seu projeto de escrever o *De Trinitate*, desta forma: "Sobre este assunto o que existe em latim é insuficiente ou difícil de ser encontrado. O que há em grego, certamente é perfeito, mas raramente se encontra alguém capaz de ler e compreender esse idioma". Na nota 13, referente a I,4,7, já apontamos quais as obras em latim e grego, sobre o mistério trinitário, que Agostinho deve ter lido. Por certo, ele não leu diretamente os Padres gregos no original, mas somente os textos que pôde obter em tradução latina.

3. (Pról., 1) - *A força propulsora da caridade em Agostinho*

"*Quas bigas in me charitas agitat*". Agostinho gosta de empregar imagens concretas. Compara aqui a força de seu amor na investigação do mistério da Trindade — ao serviço de seus amigos —, à impulsividade fogosa de cavalos atrelados a bigas — aqueles carros romanos atrelados a dois animais, tão em voga na época.

4. (1,4-6) - *Os temas em estudo*

Neste livro III, Agostinho prossegue o estudo das teofanias divinas. A matéria é inesgotável. Procura, agora, se nas aparições em questão, houve

somente criação de seres corporais nas quais Deus se teria mostrado aos olhos dos homens; ou se por anjos — já existentes antes da manifestação —, se com uma forma corpórea tomada de alguma criatura corporal, ou com o próprio corpo, por eles transformado a seu critério. Mas tudo acontecendo de maneira a que nunca a essência divina tenha sido vista em si mesma.

5. (1,5) - *Questão sobre o poder dos anjos*

Aqui, como já o fizera no II,7,13, Agostinho faz alusão ao "corpo" dos anjos. Para a teologia antiga, sobretudo para a latina, impregnada nesse ponto da física do estoicismo, toda substância é corporal. Santo Ambrósio ensinava: "Só Deus é puro espírito". Constatamos que Agostinho hesita em dar uma explicação conclusiva, ao levar em conta as aparições do A.T. Na carta 95,8 a Paulino e Terésia, descreve a natureza dos anjos dotada de espiritualidade relativa. Mas o corpo angélico não seria como o nosso (*corpus non caro*), diz ele no sermão 362,2,7. Cf. o que está dito em "A Cidade de Deus", XV, 23,1.

6. (2,8a) - *Definição do homem*

Aqui está apresentada por Agostinho a constituição do homem de um modo dualista: corpo e alma. Sendo a alma racional o princípio da vida e sua forma (*species formae*). A definição clássica do homem: "*animal rationale*" lhe era bem conhecida. Definição que justapõe os dois elementos do todo, sem os hierarquizar. Mas Agostinho manifestamente preferia a definição de inspiração bíblica: "Uma alma racional servida por um corpo terrestre". (Cf. *De moribus Ecclesiae Catholicae* I,27,52). A questão do relacionamento da alma com o corpo aparecerá mais bem estudado nesta obra, no l. XV,7,11, onde o dualismo platônico encontra-se muito atenuado. Os que desejarem conhecer mais a fundo o pensamento agostiniano sobre essa questão, leiam: *De quantitate animae* 35,47.

7. (2,8) - *O Sentido da expressão "In Idipsum"*

Leiamos o contexto dessa expressão no original latino: "*Ierusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum*" (Sl 121,3). Traduzimos o termo "*in idipsum*" por "nele mesmo". "Essa Jerusalém, que está edificada como uma cidade, cujas partes todas estão nele mesmo". Agostinho havia meditado profundamente sobre essa palavra "*idipsum*", desde o seu retiro em Cassicíaco. Aproxima essa passagem da revelação que Deus faz de si mesmo no monte Horeb (Ex 3,14), e a interpreta como a manifestação do mistério do próprio Ser de Deus imutável, eterno, absolutamente idêntico a si mesmo. Logo após a sua conversão, em 386, ao meditar o Sl 4,9: "*In pace in idipsum, dormiam et requiescam*", Agostinho exclamava extasiado: "*O in pace! O in idipsum!*" (Conf. IX,4,11).

8. (4,9) - *Adesão à vontade onipotente de Deus*

É admirável esta passagem. Eis como Przywara a comenta: "Se Deus é o 'Eu sou', sobre tudo e em tudo, ele tem de ser o Criador, e tudo mais é criatura —

criatura em todo o seu ser, viver e agir. Criar é antes de tudo conhecer, não um simples conhecer, mas um conhecer volitivo. Essa é a relação fundamental entre criatura e Criador. E a esse conhecimento todo poderoso deve corresponder a adesão consciente à vontade divina. O mais profundo estado que podemos encontrar na criatura, assim como o mais profundo de sua vitalidade é a adesão ao poder eficaz dessa vontade consciente que, como a alma, age por meio do corpo. (Cf. Erich Przywara, s.j., *San Augustin, perfil humano y religioso*, p. 193, 198).

9. (4,10) - *Alusão à Eucaristia*

Eis aqui um belo e significativo parêntese em favor da presença real do corpo e sangue de Cristo no sacramento do altar, indicando a ação milagrosa e transubstancial das palavras pronunciadas pelo sacerdote como ministro do Altíssimo. (Cf. Luiz Arias, BAC V, nota 4, p. 281).

E. Millet, O.P., em comentário a esta passagem diz: "Este texto de modo sintético resume muito bem o ensino eucarístico de santo Agostinho. A Eucaristia é um "*sacramentum*". Traduza-se: um "mistério", tanto quanto um sacramento. Assim como a palavra de Deus, falada ou escrita, ela dá-nos Cristo, mas de outro modo: ela "é" o corpo e o sangue de Cristo. É feita de elementos materiais, aparências visíveis, obtidas pelo trabalho do homem, dos frutos da terra. Mas quando intervém a "*prece mystica*" da consacração, a ação do Espírito Santo faz delas um "*sacramentum*": sacramento e mistério, que nos dá o corpo e o sangue de Cristo. (B.A. 15, nota 26, p. 581).

Nós o recebemos no rito da comunhão, em memória da paixão do Senhor (*in memoriam pro nobis, Dominicae passionis*), e para obter a salvação de nossa alma.

Para um conhecimento mais aprofundado da doutrina agostiniana sobre a Eucaristia convém ler: sermões: 132,1; 112,5; 53,7; 272; 229. Cartas: 186,8,20; 542,3. In Ps 48,9 e "A Cidade de Deus" X,6.

10. (5,11) - *O significado dos milagres*

Agostinho sempre manifestou certa reserva em relação aos milagres. Até os seus últimos anos de vida, sentia-se convencido de que a era dos milagres havia terminado há muito tempo. Assim mesmo quando fala a respeito dos milagres bíblicos, como neste capítulo, a sua preocupação é sobretudo de os defender. Eis como os explica: em geral, os milagres impressionam os homens por seu caráter insólito (*inusitato modo fiebant*). Contudo, eles não têm nada de mais maravilhoso do que os prodígios que continuamente se produzem de modo habitual na natureza. E não é mais difícil de se admitir a realidade deles do que a desses, visto que são obras do mesmo Deus que criou o universo e o governa de maneira tão admirável. Acontece, porém, que os homens não se deixam cativar a não ser pelo extraordinário e o imprevisto. Os prodígios que vemos na natureza, tão admiráveis, não causam mais admiração aos homens, por serem obra de todos os dias.

11. (7,12) - *Os fatos prodigiosos do paganismo*

A insistência aqui, é na diferença entre milagres e fatos produzidos pela magia, porque os pagãos costumavam opor aos milagres narrados na Bíblia, a narração de prodígios operados por seus deuses. Chegavam, além disso, até a atribuir os poderes taumatúrgicos de Cristo a certas receitas mágicas. Para conhecer melhor o pensamento de Agostinho a esse respeito, leia-se "A Cidade de Deus", X,16,2 e X,18.

12. (8,15) - *O caso do ardil de Jacó com as ovelhas pretas*

A fim de demonstrar o poder criador de Deus nos fatos aparentemente produzidos de modo prodigioso pelos homens, Agostinho faz aqui alusão ao ardil empregado por Jacó. Este, para se fazer justiça, diante de Labão que o explorava já por 20 anos, combinou o seguinte: ficaria com os cordeiros escuros e também com todo animal malhado ou listrado entre as cabras de seu sogro. Como no Oriente Médio os carneiros são geralmente brancos e as cabras pretas, os animais mestiços eram raros. Assim, ao reivindicar os animais excepcionais, Jacó sairia normalmente prejudicado e Labão favorecido. Aconteceu, porém, que após 6 anos, Jacó era dono da maior parte do rebanho, graças ao ardil que empregou (Gn 30,25-43): conseguira que as ovelhas e cabras parissem crias manchadas, colocando nos bebedouros pedaços de varas de cores diversas, o que impressionava interiormente as fêmeas fecundadas.

A respeito desse fato, Agostinho voltará, mais adiante no livro XI,2,5. Cf. também, em "A Cidade de Deus", XII,25 e XVIII,5.

13. (9,16) - *As razões seminais*

Esta frase é famosa: "*Ipse mundum gravidus est causis nascentium*". Explica B. Mondin, em seu Curso de Filosofia I, p. 143: "O mundo teve origem no tempo e não na eternidade. Deus, porém, criou tudo desde o começo, ou seja, deu ao mundo no início todas as virtualidades que viriam a se desenvolver e atuar na história do universo. Essas virtualidades impressas por Deus nas coisas, no momento da criação, são chamadas por Agostinho de "razões seminais" (*rationes seminales*). (Cf. mais III,8,13).

Para melhor conhecimento dessa importante tese agostiniana, pode-se ler o amplo desenvolvimento feito no *De Genesi ad litteram*, livro V, caps. 3 e 4, onde está dito, por ex.: "*Deus creavit omnia simul... produxit potentialiter et causaliter*".

14. (9,16) - *Os princípios fundamentais da ontologia agostiniana*

Para Agostinho, há uma estrutura ternária essencial, própria aos seres criados, ou seja, os corporais e os espirituais. As categorias constitutivas do ser, isto é, os princípios ontológicos são: *Modus, species* e *ordo*. Correspondem ao ternário bíblico: "medida, número e peso". Santo Agostinho menciona indistintamente um ou outro desses ternários.

1. *A medida* (*modus*) — determina o modo de existência de cada ser. Dá-lhe a unidade, a proporção ontológica.
2. *O número* (*species*) — confere a forma de existência, conforme os seus números ocultos. Dá a beleza e verdade a cada ser.
3. *O peso* (*ordo*) — dispõe para a estabilidade, de acordo com uma ordem estabelecida em função de sua finalidade. Traz a bondade, o deleite e o amor.

Essas três dimensões são encontradas em todo o universo, como um vestígio do Criador, pois a criatura tem seu ser por participação, e manifestam elas os valores eternos e absolutos. Nessa estrutura ternária, Agostinho considera também a tríplice relação do Criador com a criatura: causa eficiente, causa exemplar e causa final do Universo.

Para melhor compreensão, cf. a obra agostiniana: *De Genesi ad litteram,* especialmente 4,37; e "A Cidade Deus" 12,5. V. Capánaga dá uma longa explanação sobre essa temática na sua Introdução Geral da BAC, t. I, da p. 40 a 72.

15. (10,19) - *A principal finalidade dos milagres*

Para o bispo de Hipona, quão espantosos possam aparecer os milagres, revelam-se eles, antes de tudo, como sinais religiosos. São apresentados a nossos sentidos para nos transmitir uma mensagem da parte de Deus. E dirigem-se a nosso espírito para nos lembrar a incessante ação do Criador.

16. (10,19) - *O pão eucarístico: sinal da presença de Deus*

Agostinho refere-se aqui ao pão eucarístico do qual, ao ser consumido, desaparece a aparência exterior do sinal. Eis as palavras do original: "... *vel paracto ministerio transitura, sicut panis ad hoc factus, in accipiendo Sacramento, consumitur*". A palavra "pão" nesta passagem, significa os acidentes exteriores do pão, que ao ser consumido o sacramento, desvanecem. "*Consumitur*" quer dizer: consome-se com o uso.

17. (10,20) - *O simbolismo da vara erguida com a serpente*

Qual o significado da serpente erguida na vara, por Moisés? A morte do Senhor na cruz! Com efeito, como a morte veio pela serpente, está a morte figurada pela efígie de uma serpente. Igualmente, a mordida da serpente traz a morte. A morte do Senhor, ao contrário, traz a vida. Essas interpretações são freqüentes em Agostinho. E ele explica em seus tratados que se trata aí de uma figura de retórica, a designar o efeito (a morte), pela causa (a serpente, isto é, o pecado).

18. (10,21) - *Os neófitos ou infantes*

Esses neófitos, literalmente "*infantes*", isto é, crianças, são os neobatizados. Ainda que adultos pela idade, conforme o costume da época, eram recém-nascidos para a vida cristã. Como a catequese pré-batismal não lhes falasse

ainda dos "mistérios" dos sacramentos, enquanto não lhes fossem explicados tais mistérios, eles não podiam compreender que o corpo e o sangue de Cristo lhes seria dado, sob o sinal de pão e de vinho.

19. (10,21) - *Reconhecimento das debilidades humanas*

Já apontamos, na nota 3 (I,1,3), como Agostinho possuía profunda consciência do caráter ínfimo do que um homem pode chegar a saber. Ora, acontece que no início de sua vida cristã ele nutria verdadeiro entusiasmo diante da possibilidade vislumbrada pela posse da Sabedoria. Cf. Os "Solilóquios" e "O livre-arbítrio" (II,16,41). Essa etapa, agora, enquanto escreve "*A Trindade*", está ultrapassada. Agostinho compraz-se no momento mais em refletir no que diz o autor da Sabedoria: "Os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas reflexões..." (Sb 9,14). (Cf. P. Brown, *op. cit.*, p. 334).

20. (11,23) - *A função do oficial de justiça*

A principal função do oficial de justiça ou pregoeiro, num julgamento entre os romanos antigos, era de proclamar aos assistentes a sentença do juiz, após ter sido escrita em tabuletas. O pregoeiro devia unicamente ler o que havia sido decidido pelo juiz. Não exercia nenhuma influência na marcha do processo e na sua solução. Sua função reduzia-se a ser um porta-palavras. Para Agostinho, os anjos e os profetas, são os mensageiros de Deus. Fazem o papel desses pregoeiros. Deus, somente, exerce a função do juiz — aquele que decide.

21. (11,27) - *Juizo conclusivo a respeito das teofanias*

Eis como Agostinho termina sua longa dissertação a respeito das teofanias do A.T.: a conclusão de tudo isso é que as aparições feitas aos patriarcas, quando Deus a eles se revelou, segundo um plano estabelecido e seguindo certas circunstâncias, deram-se todas através da mediação de alguma criatura, em especial a de anjos.

Consciente como era, dos limites de suas forças humanas, ele não quer definir de modo doutrinal o modo como atuaram os anjos junto às criaturas. Guarda uma prudente reserva. Sabe que os pensamentos dos mortais são tímidos e suas previsões incertas. Prefere assim a sabedoria de quem duvida, à afirmação do ignorante. (Cf. L. Arias, Introd. ao *Tratado sobre la SSma. Trinidad,* BAC V, p. 38).

Em poucas palavras, a opinião final de Agostinho é de que no A.T., não se dá nenhuma aparição direta de Deus.

Livro IV

1. (Pról., 1) - *Emocionantes reflexões*

Estas páginas emocionantes revelam-nos algumas idéias fundamentais de Agostinho. Descobrimos aí o seu coração todo inteiro. Está ele convicto de que

a sondagem das ciências terrestres vale bem menos do que a consciência de nossa própria pequenez. O conhecimento de nossas fraquezas é uma escola de perfeição. Diz ele de modo evocativo: "Feliz aquele que "*praeposuit scientiam scientiae*" (que antepõe essa ciência àquela). E a ciência de Deus é a Deus que se deve pedir. Coloca-se Agostinho entre os pobres de Cristo, reconhecendo sua vulnerabilidade às vaidades deste mundo, e exclama: *Et quid est cor meum nisi cor humanum?* Revela ainda seu senso de solidariedade e apostolado ao gemer pelo pão que deseja partir com aqueles que não têm fome, nem sentem sede de justiça. Pede a Deus para ingressar no caminho da salvação e segurança (*ad salutem ac firmitatem*).

O final deste Prólogo, que constitui uma das passagens mais belas de toda a obra, é uma verdadeira oração. Citemo-lo no original: "...quia aeterna ibi est veritas, aeterna charitas;
et vera ibi est charitas, vera aeternitas;
et chara ibi est aeternitas, chara veritas."

2. (1,2) - *As progressivas etapas de nossa santificação*

Esta passagem fala da estratégia da Providência ao preparar-nos por etapas, em vista da economia de nossa salvação. Deus envia-nos sinais adaptados à nossa peregrinação. Recordemos aquela reflexão já encontrada em "A verdadeira religião" (50,98): "Tomemos os degraus (*gradibus*) que a divina Providência dignou-se fabricar para nós".

O homem foi criado no tempo, e pelo pecado deixou-se avassalar pelas coisas temporais. Obstina-se a procurar no que passa, o absoluto da eternidade. Cristo vem nos libertar do tempo. (Cf. mais, a nota 29, l. IV. 18,24).

3. (1,2) - *Atitude básica de humildade*

Agostinho explica-nos aqui, que a missão visível do Filho consiste fundamentalmente em levar-nos à contemplação do amor de Deus. Tal contemplação é o termo de todas as nossas ações e a plenitude eterna de nossa alegria. Ainda que separados de Deus nesta terra, sentimos o real desejo de retornar a ele. Para isso é necessário persuadir-nos de que Deus nos ama realmente e tomarmos consciência de nossa condição de fraqueza e incapacidade natural. Deus nos atrai para que sua força seja a causa de nosso progresso e para que na fraqueza de nossa humildade, a virtude da caridade seja aperfeiçoada.

A humildade nunca vai sem a verdade. Não se trata para o homem de se desapreciar, mas de manter-se em seu lugar exato: acima dos animais irracionais e sob a dependência de Deus. Assim, deve o homem evitar a ingratidão, tanto quanto a soberba; confessar os dons de Deus, tanto quanto a própria debilidade.

4. (1,2) - *A graça: "gratis data"*

Encontramos aqui a famosa expressão agostiniana: "*Gratia... gratis data unde et gratia nominatur*" (É a graça dada de graça, pelo que esse nome lhe é

dado). Insiste Agostinho em que a graça não é dada em recompensa a nossos méritos ou devido a nossa dignidade natural.

Desde o ano 411, achava-se aberta a discussão com Pelágio, Celestino e seus sequazes. Defendiam eles a integridade da natureza, e ser a graça sobrenatural desnecessária. Foi mediante essa luta antipelagiana que Agostinho conquistou o título de Doutor da Graça.

5. (1,3) - *A soteriologia agostiniana*

Neste livro IV, o tema gira sobretudo sobre Cristo, nosso Salvador. É pois um tratado de soteriologia. Em especial, do cap. 18 ao 20. Mais adiante, no livro XIII, encontramos ainda outras importantes considerações, em especial, do cap. 9 ao 19.

O ponto central da doutrina da salvação em Agostinho, consiste na insistência do amor de Deus para com os homens.

Cf. também em outras obras suas, sobre a mesma temática: "A Doutrina cristã", I,11-15 e 34; "Confissões": VII, caps. 9.10 e X,43.

6. (2,4) - *Títulos de Cristo: mediador e médico da humanidade*

Cristo mediador é o tema central da cristologia agostiniana. Desse título faz Agostinho derivar toda uma série de outras apelações. Particularmente caro, lhe é o título: Cristo médico. Costuma apresentar a vinda do Filho de Deus ao mundo como a de médico enviado para nos curar. Está dito aqui, textualmente: "*ut curaret atque sanaret*".

Esse título de médico era corrente na Tradição: Orígenes e Gregório de Nissa tinham particular predileção por ele. O homem pecador é considerado doente e ferido condenado à morte. O Cristo salvador é o seu médico.

7. (2,4) - *Cristo: luz de nossa inteligência*

Agrada a Agostinho repetir que "nós nascemos cegos, de Adão, e temos necessidade de quem nos venha iluminar. "O Senhor preparou-nos o colírio de sua encarnação" (In Io 34,9).

Nossa iluminação encontra-se na participação ao Verbo, pois o Verbo encarnado é o sol que irradia luz nas trevas de nossa peregrinação até Deus. É a encarnação que nos torna hábeis a perceber a verdade e dá nossa esperança de uma renovação interior.

8. (2,4) - *A humildade de Deus*

Esta é outra expressão cara a Agostinho: a humildade de Deus. Em lugar de dizer: "Deus se fez homem", ele emprega muitas vezes a fórmula: "Deus se fez humilde". A encarnação é toda um mistério de humildade. "Deus se fez humilde por tua causa". Pelo próprio exemplo, ele ensina-nos assim o que é a humildade. E essa humildade é o remédio para nos curar do orgulho. O mistério do "*Christus humilis*" é a fonte de nossa vida cristã, em seus diversos aspectos,

sobretudo no domínio da fé e da moral. A humildade — eis o remédio permanente que o homem aplica a si mesmo pela fé.

Leia-se mais adiante, o cap. 12,15, onde Agostinho fala do Rei humilde. E no l. VIII,5,7: "... como a humildade obriga a Deus a nascer de mulher". E ainda do l. XIII,17,27: — "O homem separou-se de Deus por orgulho, e a humildade de Deus é a purificação de nossa falta".

9. (2,4) - *O intercâmbio entre Deus e o homem*

A encarnação é habitualmente apresentada por nosso Doutor como uma troca, que tem como efeito tornar o homem participante da divindade, da eternidade e da filiação divina do Filho Unigênito de Deus, que assumiu a nossa humanidade. Pela encarnação, dá-se um entrozamento de nossas deficiências com a justiça divina. Sem o Verbo encarnado seria impossível chegarmos a Deus. Quem se confia à sua mediação encontra-se em segurança. Convém acrescentar, porém, que essa divinização do homem só obterá sua plena realização no Reino do Céu.

10. (2,4) - *A harmonia entre o simples e o duplo*

Santo Agostinho descobre muita beleza na meditação do relacionamento perfeito que existe entre a unidade, isto é, o simples de Deus, com a nossa multiplicidade, entre o uno e o duplo, o número um e o dois. Toda esta linguagem lembra aquela empregada no *De musica*. No final deste item, ao referir-se aos que sabem se servir de um monocórdio regular, Agostinho faz uma de suas raras alusões aos seus conhecimentos musicais.

11. (3,6) - *Cristo liberta-nos da dupla morte*

Este longo capítulo descreve a missão de Cristo junto a nós. Estávamos mortos, em nossa alma e em nosso corpo. Na alma, em conseqüência do pecado. Em nosso corpo, devido à pena do pecado. Estávamos assim, sujeitos a dupla morte. A única morte do Salvador libertou-nos dessas duas mortes. E a sua única ressurreição assegurou-nos a dupla ressurreição da alma e do corpo. Mais abaixo, Agostinho lembra que para chegar àquela ressurreição da graça do Senhor em nosso homem interior, temos que passar primeiro pela crucifixão de nossos pecados pela penitência.

12. (3,6) - *O termo "sacramentum"*

Hesita-se em traduzir por sacramento ou mistério a palavra "sacramentum" nesta passagem. A morte e a ressurreição do Salvador para nós é um "exemplum". Entretanto, são bem mais, um "sacramentum". O que se passou uma vez com Jesus é um exemplo para nosso comportamento de cristão ("do homem exterior"), mas é também o "sacramentum" de nossa transformação interior ("do homem interior"). "Sacramentum" é uma realidade histórica realizada uma vez por todas, mas é um sinal e também a causa de outra realidade que se deve

realizar através da vida de cada cristão, no e por meio do mistério litúrgico (sacramento). Há muita riqueza e complexidade nesse termo, em Agostinho. (Cf. M. Mellet e Camelot. *La Trinité,* B.A. 15, n. 29, p. 582).

13. (4,7) - *A simbólica agostiniana dos números*

Inserindo-se em toda uma tradição exegética da patrística, Agostinho dá suma importância aos algarismos contidos nas Escrituras. Sem dúvida, nessa atenção dedicada à aritmologia, ele ressente a influência da cultura da época. Contudo, é preciso lembrarmos que ele possuía, além disso, uma convicção pessoal de que a Bíblia é inteiramente inspirada. Logo, nela não se encontra nada que não tenha valor e sentido religioso. (Cf. "A Doutrina cristã", II,6,8; III,10,14 e III,27,38).

Se nos dias atuais, nós nos sentimos como que desconcertados diante de todo esse simbolismo numerológico, para Agostinho, ao contrário, é evidente que ele encontrava grande prazer nisso. Convém, porém, observar que ele propõe sempre suas interpretações com modéstia e mostra-se pronto a aceitar outras interpretações, talvez melhores. (Cf. M. F. Berrouard, B.A. 72, In Io,17,4-6, n.3, p. 719).

Sobre a perfeição do número 6, pode-se ler com proveito o que vem dito em "O livre-arbítrio" II,11,30-32; "A Cidade de Deus" XI,30; e o *De musica.* H. I. Marrou traz interessantes considerações a esse respeito no seu *S. Augustin et la fin de la culture antique,* pp. 251-298.

14. (4,7) - *As idades da humanidade*

Essa teoria das "idades do mundo" correspondentes aos "dias da criação" é um fruto de especulações rabínicas. Diziam que, assim como Deus criou o mundo em seis dias, a história do mundo há também de se desenrolar em seis períodos. Contando a partir da criação até à vinda de Cristo, nós estaríamos atualmente no 6º dia. O 7º, depois da parusia, será o "descanso eterno". Leia-se o belo texto final de "A Cidade de Deus" XXII,30,5. (Cf. Mellet, Camelot, *op. cit.* n. 30, p. 582).

Note-se que, se o eixo das duas primeiras idades do mundo apontadas estão apoiadas no A.T., é à autoridade do Ev. de Mateus que Agostinho apela para estabelecer as três outras idades.

15. (4,7) - *A cronologia bíblica*

A cronologia da versão grega dos LXX coloca a criação do homem a 6 mil anos antes do nascimento de Cristo. A crítica moderna não admite estabelecer com probabilidade uma cronologia bíblica.

Neste capítulo, constatamos com que interesse Agostinho entrega-se ao que poderíamos chamar de filosofia dos números. Leia-se o que ele diz também, em "A Cidade de Deus", XI,30.

16. (4,8) - *O ciclo solar*

De início, Agostinho alude ao ciclo lunar que foi o objeto das primeiras observações dos astrônomos. A reforma do calendário romano, chamada "Juliana", foi estabelecida pelo imperador Júlio César (10-44 a.C.), sob a orientação do sábio Sosígenes. Está ela em harmonia com o ciclo solar e faz constar o ano de 365 dias e 6 horas justas, isto é, um quarto de dia. Na verdade, é exatamente de 6 horas, 13 minutos e 53 segundos médios. Sabemos que tal reforma importava assim em erro de 7 dias a cabo de cada 900 anos. Em 1582, o papa Gregório XIII, para recuperar o atraso de 10 dias, decidiu que chamariam de 15, ao dia 5 de outubro daquele ano. Fôra determinado já na reforma Juliana, que a cada 4 anos se adicionaria no mês de fevereiro um dia, para compensar as 4 seis horas que sobravam na contagem. O nome de ano bissexto vem de que tal ano consta de 366 dias, isto é, ano em que duas vezes está expresso o número 6.

17. (5,9) - *A virgindade perpétua de Maria*

A teologia da Mãe de Deus encontrava-se em pleno florescimento nos séculos IV e V, em decorrência normal do desenvolvimento da cristologia. Agostinho defende resolutamente a virgindade perpétua de Maria, mesmo "in partu". Na presente passagem — bastante famosa —, Agostinho compara o seio de Maria a um sepulcro novo, onde, nem antes nem depois, nenhum mortal havia de nascer por semen humano. Cf. o que ele diz no livro VIII,5,7. Leiam-se também as cartas: 137,2,8 a Volusiano, e 162,6 a Evódio. Os sermões: 186,1 e 215,3. No sermão Denis 25,3, Agostinho afirma: "*matrem virginem concipientem, virginem parientem, virginem perpetue permanentem*".

18. (5,9) - *As datas da concepção do nascimento e da morte de Cristo*

A tradição à qual Agostinho apela é certamente muito antiga. Pelo ano 336, a Igreja de Roma já celebrava o nascimento de Jesus a 25 de dezembro. Eis a presente passagem no original latino: "*Octavo enim calendas aprilis conceptus creditur, quo et passus... Natus autem traditur, octavo calendas ianuarias.*

A contagem dos dias pelos romanos partia das calendas, isto é, do primeiro dia de cada mês. Os 19 ou 17 dias antecedentes, eram contados de modo regressivo. Observavam eles ainda os Idos e as Nonas, isto é, os quintos ou sétimos dias, e os décimos terceiros ou décimos quintos dias de cada mês, contados também de maneira regressiva.

19. (6,10) - *A hora da crucifixão de Jesus*

Para melhor compreensão do texto evangélico e as explicações de Agostinho, temos de lembrar como os romanos contavam as horas, conforme um antigo costume. O dia compreendia 12 horas diurnas, desde a saída do sol até o seu ocaso. A hora "prima" era às 6h da manhã; a "tertia", às 9h; a "sexta", às 12h; e a "nona", às 15h. Cada novo dia era contado a partir da véspera, no ocaso do sol: isto é, a hora prima das 12 h. noturnas.

Para o evangelista Mateus (27,45), Jesus ficou na cruz das 12h às 15h. Marcos (15,25) diz: "Era a hora terceira, quando o crucificaram", e o sepultamento deu-se "já chegada a tarde" (15,42). A referência de João (19,14) é de ter sido o julgamento e a crucifixão perto da hora sexta. Como conciliar essas versões? Leia-se a proposição de Agostinho.

20. (7,11) - *Somos um só por termos um único Mediador*

Este curto capítulo mais parece um hino à unidade do gênero humano unido ao único Mediador. Encontramos aqui, por 13 vezes, o termo *unum* (um ou único).

E note-se a oposição feita com insistência entre os termos: "muitos" e "simples" ou "único". A idéia de fundo é que o pecador se dispersa na multiplicidade de bens terrestres ao se afastar da simplicidade de Deus. A salvação consiste na integração ao único Mediador. Particularmente belo é o final deste item, no original:

"*... in quo nunc per fidem mundati,*
et tunc per speciem redintegrati,
et per Mediatorem Deo reconciliati,
haeremus uni,
fruamur uno
permaneamus unum!"

Observe-se com que gosto Agostinho fala aí sobre a felicidade eterna, quando haveremos de nos unir, gozar e permanecer no único.

21. (9,12b) - *O difícil ideal da fraternidade universal*

O impulso da natureza para viver em união e concórdia com os seus semelhantes não consegue realizar o seu objetivo de unificação, pelo fato de viverem os homens orientados por interesses diversos e por vezes, até opostos. A participação da mesma natureza e o impulso para a paz tornam-se assim insuficientes. Será preciso que a tendência à unidade seja fortalecida por um amor capaz de vencer o egoísmo e por um ideal capaz de unir as vontades. Em suas aspirações metafísicas, o homem é um ser correto. Procura necessariamente a unidade e a paz. Falta-lhe, porém, a força psicológica e moral. A diversidade de vontades e interesses divide e separa os homens. É necessária a ação da graça do mediador para conduzi-lo à unidade. (Cf. Pe. José Rodrigues, OSA, "A Comunidade agostiniana", 2º E.N.A., 1981, p. 61).

22. (10,13) - *O culto do demônio*

São feitas, aqui, alusões a sacrifícios sacrílegos. A seguir, nos caps. 12,15; 13,17 e 14,19, ainda serão mencionados: certas imitações, sacrilégios, consagrações mágicas e pretensos gestos purificadores. Na verdade, havia naquele tempo, grande valorização da teurgia — espécie de magia, fundada em relações com os espíritos malignos celestes. "Teletas" (do grego *Teletai*), era uma solene cerimônia de iniciação nos grandes mistérios de Elêusis. A crença no demônio

aparecia de forma fantástica no gnosticismo. Os Padres da Igreja denunciavam abertamente essas falsas doutrinas e toda e qualquer espécie de prática de culto ao demônio. Entre outros, temos santo Ireneu e Orígenes. Já os apologistas cristãos viram com freqüência nos mistérios pagãos uma falsificação diabólica dos ritos cristãos. Quanto a Agostinho, ele reconhece que os demônios — anjos decaídos — desviam para proveito próprio, o culto devido somente ao Deus único.

23. (13,16) - *O sacrifício redentor*

Na carta apostólica "*Augustinum Hipponensem*", João Paulo II desenvolvendo o tema: "Cristo, Homem-Deus, único Mediador entre Deus e os homens", cita este capítulo do *De Trinitate*. Diz aí textualmente: "A mediação de Cristo realiza-se na redenção que não consiste só no exemplo de justiça, mas antes de tudo no sacrifício de reconciliação que foi:
— veracíssimo (*verissimo:* IV,13,17);
— libérrimo (*quia voluit, quando voluit, quomodo voluit:* IV,13,16);
— Perfeitíssimo (IV,14,19). (Cf *op. cit*, notas 126, 127, 128).

24. (13,17) - *Cristo e o demônio*

A redenção afastou o demônio do mundo e das almas e com isso eclipsou-se a nossos olhos a pavorosa realidade do "mediador da morte". Cristo, o verdadeiro Mediador, arruinou o reino do demônio. Permitiu-lhe apenas que nos acometa exteriormente (*quia vivum spiritu, Spiritu mortus non invasit*). (Cf. V. Capánaga, Introd. Geral BAC, t. I, p. 152).

25. (13,17) - *O direito do demônio sobre o homem decaído*

O poder do demônio sobre o homem, para Agostinho, está duplamente justificado pelo fato de que o pecado se deu devido à livre sujeição do homem diante da astúcia do tentador. Agostinho leva o sentido dessa orquestração até ao ponto de ver nela uma forma de "justiça e reconhecer ao demônio, em conseqüência, um direito. Na sua obra "O livre-arbítrio", essa posição aparece com firmeza a seus olhos: "Com direito, entrou o demônio em posse do homem" (III,10,29-31). Aqui, no "A Trindade", o bispo de Hipona atenua em parte esse direito dizendo, por exemplo: "O diabo perdeu o direito sobre o homem, ao qual possuía, *como* com total direito (*tanquam iure integre possidebat*); "... agindo o diabo contra nós, *como* com justo direito" (*velut aequo iure*). A intenção de Agostinho é fazer ressaltar o triunfo do Mediador da vida, sobre o mediador da morte. Afirma F. Cayré, na "*Patrologie, et Hist. de la Théologie I*", que o doutor de Hipona não admite a teoria dos direitos do demônio (cf. p. 660).

Leia-se mais adiante no l. XIII, caps.12 a 15, e principalmente, o cap.14,18, arrazoados a respeito desse pretenso direito do demônio sobre o homem.

26. (13,18) - *O desprezo dos arianos pelo corpo passível de Jesus*

Os arianos pretendiam que Jesus, por haver sofrido a paixão, e possuir assim um corpo passível a dores, não podia ser Deus, pois a divindade é

impassível e não está sujeita a sofrimentos. Já santo Hilário no seu *De Trinitate*, reagia fortemente contra essa idéia herética sobre o Cristo sofredor.

27. (14,19) - *Cristo — sacerdote e vítima*

Cristo mesmo foi vítima do sacrifício por ele mesmo oferecida. Muitas vezes, Agostinho repete esta afirmação: "Ele é o sacerdote e a oblação". O mais significativo texto agostiniano sobre Cristo, sacerdote e vítima de seu próprio sacrifício, encontra-se em "A Cidade de Deus", X,20. Nessa mesma obra, no l. X,6, está dito: "Segundo a forma de escravo, ele é mediador, sacerdote e sacrifício (*In hoc sacerdos, in hoc sacrificium*). E no sermão 374,3: *Ipse sacerdos, ipse sacrificium.*

28. (16,21) - *Referência aos neoplatônicos*

Embora sem os nomear diretamente, Agostinho alude aqui aos filósofos neoplatônicos. Diz ele, no original: *philosophi ceteris meliores* (aqueles filósofos melhores do que os outros). Muito provavelmente quer se referir a Plotino e Porfírio.

Mas ao ler este capítulo, não há como não se convencer da distância tomada por ele em relação à filosofia platônica, nas questões incompatíveis com as crenças cristãs. Encontramos reservas semelhantes em: "Confissões" VII,20,26; 21,27; "A Doutrina cristã" II,28,43; "A Cidade de Deus", VIII,12ss; e "Contra os acadêmicos" II,2,5.

29. (18,24) - *Cristo e nossa libertação do tempo*

Ao procurar definir qual foi a missão de Cristo e por qual razão foi ele enviado, Agostinho explica em particular que o Verbo adaptou-se à nossa temporalidade, inserindo sua eternidade no tempo. Isso, a fim de que nós — purificados pela fé em sua encarnação temporal e a tudo mais que realizou por nós no tempo — passássemos da fé à visão, graças a ele e nele. Nossa mortalidade seria assim transfigurada e tomada pela eternidade. (Cf. M. Berrouard, B.A. 72, n. 85, p. 850).

30. (18,24) - *Uma citação de Platão*

"O que é a eternidade para o que teve começo, é a verdade para a fé" ("*Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas*"). Essa frase é tirada do diálogo de Platão, "O Timeu", 29c. Diálogo que trata de assuntos cosmológicos e do Demiurgo — o Deus platônico, plasmador e artífice do mundo. "O Timeu" encerra um vasto mito cosmogênico, no qual Platão descreve a origem do universo.

31. (18,24) - *A purificação do coração pela fé*

Muitas vezes, é lembrada por Agostinho a afirmação do Senhor que a visão de Deus está reservada aos corações puros (*Beati mundi corde quia ipsi Deum*

videbunt) (Mt 5,8). Baseando-se em At 15,9, atribui ele essa purificação do coração, o mais freqüentemente, à fé. Entretanto, é preciso lembrar que a fé da qual fala, está ligada à esperança e à caridade (cf. VIII,4,6).

Em todo este livro IV, sobretudo nos caps. 15-18, Agostinho fala-nos do papel do Verbo, Filho de Deus, como Mediador, que nos traz os únicos remédios que nos curam e nos conduzem à plena união com Deus. (Cf. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, p. 157).

32. (18,24) - *Do Cristo-Homem ao Cristo-Deus*

O Cristo-Deus é a pátria para onde vamos. O Cristo-Homem, o caminho por onde vamos. É a ele que vamos e por ele que vamos.

Leia-se sobre esse tema, o Sermão 123,3 e o Tratado do Ev. s. João, II,2.

33. (19,25) - *Finalidade da Encarnação*

Em sucinta síntese final, Agostinho torna a afirmar que o Filho de Deus encarnou-se a fim de que todos nós, purificados pela mesma fé nele, pudéssemos nos elevar até à verdade imortal, incorruptível, imutável e eterna. Não encontramos aqui referências àquela sua habitual oposição entre carne e espírito. A carne, concebida como sede do pecado. Mas sim, à carne, enquanto revelação do espírito, ajustada ao "Corpus Christi Mysticum". Carne e pecado identificam-se à medida que o transitório coincide com o corpóreo e este opõe-se à região do imutável. Mas à medida é que esse aspecto não se verifica, ou fica mitigado com a evocação do Verbo feito carne, obtém-se uma aproximação entre corpo e alma. Dá-se uma como revelação e espelho da esfera imutável. Verifica-se então a real beleza terrena: o Verbo feito carne. Cabeça e corpo de Cristo chegam a alta e indescritível unidade.

34. (19,25) - *Vaticínios messiânicos*

Nestas páginas emocionantes, é posta em plena luz a soberba concepção do plano divino ao orientar todas as teofanias em vista da encarnação do Filho de Deus. Testemunha ela o quanto Deus executou no tempo para cimentar nossa fé e dispor-nos à contemplação da verdade. Tal é a manifestação da missão do Filho de Deus, a missão mesma do Verbo. O messianismo dos profetas apresenta testemunho perene em favor da grandeza do Deus humanado. Sublinhemos o que está dito: "O Grande para fazer-nos grandes apareceu pequeno entre os pequenos". (*Ut magnos faceret magnus, quid ad parvos missus est parvus*). As criaturas todas devem pregar o Criador feito criatura. E nesta passagem, Agostinho volta a uma idéia que lhe é cara, já anunciada no livro III caps. 5 e 6: a de que a grandeza dos sinais e prodígios ou milagres nada têm que nos surpreender, se os compararmos a todas as maravilhas que Deus não cessa de reproduzir cotidianamente na criação.

35. (20,27) - *Ó sacramento de piedade*

"Hoc enim magnum pietatis est sacramentum, quod manifestatum est in carne". Santo Agostinho refere-se aqui, ao texto de 1Tm 3,16, aplicando-o ao

mistério da encarnação. No Tratado 26,13 do Ev. João, essas mesmas palavras são aplicadas ao sacramento da Eucaristia. Lembremos as famosas exclamações: *O sacramentum pietatis!*
O signum unitatis!
O vinculum, caritatis!

36. (20,28) - *O conhecimento experiencial de Deus*

Um dos traços mais salientes da sabedoria agostiniana é a acuidade com que assinala o realismo do conhecimento experiencial de Deus. F. Cayré, na sua já citada obra sobre a contemplação agostiniana, nos diz: "Não é bastante para os místicos falar de conhecimento abstrato de Deus, mas sim de Deus percebido e sentido de modo tangível". E menciona como santo Tomás na Suma Teológica (I, q. 43,5,2), comenta esta passagem do *De Trinitate: "Filius Dei mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur"*. Esse termo: *percipitur* (percebido) designa o conhecimento experiencial, próprio do dom da sabedoria, que é como uma ciência saborosa (*op. cit.*, p. 81).

37. (20,29) - *O Espírito Santo: dom de Deus*

João Paulo II assim comenta esta passagem: "Há no Espírito Santo uma equivalência entre o seu Amor e o seu Dom. Tal como o "ser nascido" é para o Filho provir do Pai, assim também o "ser Dom" é para o Espírito Santo proceder do Pai e do Filho". (Cf. Audiência de 21.XI.91, publicado em *L'Osservatore Romano,* n. 47).

38. (20,29) - *A doutrina da processão do Espírito Santo*

Santo Agostinho é o teólogo que expressa a processão do Espírito Santo, do Pai e do Filho (*a Patre atque a Filio; ab utroque*), como de um só princípio, com as palavras mais determinantes, inequívocas e categóricas, entre os Padres da Igreja. Leia-se mais adiante, nesta obra, o que ele diz ainda a esse respeito, de modo mais aprofundado: V,14,15; XV,17,29; 19,33; 27,50.

39. (20,29) - *A influência de Agostinho na teologia medieval*

Não foi somente o prestígio e a autoridade de Agostinho que arrastaram os escolásticos da Idade Média a seguir as diretrizes seguras de sua doutrina, mas a solidez de suas construções teológicas. Com Agostinho, o centro do desenvolvimento teológico se desloca do Oriente para o Ocidente. Assim, o espírito idealista dos gregos é enriquecido com o espírito prático da raça latina particularmente aliado ao gênio original de Agostinho.

40. (21,30) - *Mistura-se a natureza humana ao Verbo de Deus?*

Eis a expressão aqui empregada: "*Verbo Dei... quodam modo commixtus est homo*" (O homem de certo modo misturou-se ao Verbo de Deus). Já no cap. 13,16,

deste livro, Agostinho havia se servido dessa expressão, aí traduzida por "unido ao Verbo de Deus".

A teologia antiga não hesitava em falar de "mistura" para tentar exprimir a união em Jesus Cristo, da humanidade com a divindade. Entre outros, por exemplo, temos santo Ireneu e Tertuliano. Para evitar o erro dos monofisitas, que pretendiam que em Cristo havia uma só natureza, a expressão foi de todo afastada na teologia. O Concílio de Calcedônia (o IV ecumênico, no ano de 451), afirmou vigorosamente a perfeita integridade e a distinção das duas naturezas em Cristo. E afirmou que essa união é "sem confusão nem mistura". Essa aliás, sempre foi a doutrina de Agostinho, apesar do emprego desse termo "*commixtu*". Cf. o que ele diz, no sermão 186,1: "Aquele que é homem, aquele mesmo é Deus, e aquele que é Deus, aquele mesmo é homem, não pela confusão da natureza, mas pela unidade da pessoa". E no sermão 294,9: "... uma pessoa em duas naturezas".

41. (20,31) - *Purificar-se e orar para entender*

Longe de constituir uma digressão, esta curta passagem insere-se no coração mesmo da reflexão agostiniana. Exorta ele aí, a seus leitores, a se elevarem acima de si mesmos, pelos gemidos de santos desejos, ditados pelo amor e pela santidade de vida, a fim de chegar à contemplação da verdade do Filho de Deus humanado.

42. (21,32) - *Síntese feita por Agostinho dos quatro primeiros livros*

Apresenta-nos Agostinho uma sucinta síntese de todo o plano da obra, no livro XV, 3,5. Interessa conhecê-la, nesta altura: "no livro I, foi mostrado pelas Sagradas Escrituras, a unidade e igualdade da suprema Trindade. Nos livros II, III e IV, continuei o mesmo assunto. Mas esses três livros foram permeados por um estudo mais atento da missão do Filho e do Espírito Santo. Ficou demonstrado que o enviado não é menor do que o enviante, pelo fato de um ser enviado e outro, aquele que envia. Isso porque a Trindade é igual em tudo, igualmente imutável, invisível por natureza e está presente em tudo, operando de maneira inseparável".

Livro V

1. (1,1) - *Desproporção entre o mistério, nossa idéia e sua expressão*

Santo Agostinho foi sempre muito sensível diante da desproporção existente entre o mistério de Deus e a pouca compreensão que o homem possa dele ter. E por outro lado, da distância reinante entre o nosso pensamento e a expressão verbal de que dele fazemos. Cf. também no livro VII,4,7; e o que vem dito, um pouco adiante, neste mesmo livro V,3,4: "Comecemos a responder sobre o que não se diz como se pensa, nem se pensa tal como é..." Em sua pequena obra: "A

instrução dos catecúmenos", Agostinho faz ainda oportunas reflexões a respeito dessas mesmas desproporções. (Cf. X,14 e II,3A).

2. (1,2) - *Como compreendermos a Deus?*

Na carta apostólica "*Augustinum Hipponensem*", João Paulo II, faz menção desta passagem. Ei-la: "Agostinho está plenamente convencido da inefabilidade de Deus, a ponto de exclamar: "— Que há de estranho se não compreendermos a Deus? Se o compreendêssemos, ele não seria Deus" (sermão 117,5). Portanto, "não é um pequeno início do conhecimento de Deus, se antes de sabermos aquilo que ele é, começarmos a indagar aquilo que ele não é (carta 120,3,13). É preciso, pois, procurar "compreender a Deus, se pudermos, e na medida que pudermos: bom, sem qualidade; grande, sem quantidade; criador sem necessidade", e assim por diante, seguindo-se as categorias do real que Aristóteles descreveu". (Op. cit. II,2, nota 87). A respeito dessas categorias de Aristóteles, veja-se a nota 7, referente ao l. V,5,6. E ainda nas "Confissões", IV,16,28.

3. (1,2) - *As duas vias do conhecimento de Deus*

Deus é incompreensível, mas não incognoscível. Nesta passagem, encontramos algumas das mais elaboradas aproximações de definição de Deus, na teologia agostiniana. São tomados como ponto de partida, os seres criados. Deles, as perfeições do Ser supremo podem ser deduzidas. E dois procedimentos são aqui insinuados, por Agostinho:
— a via de eliminação ou negação;
— e a via de eminência.

A primeira via consiste em suprimir de Deus todos os defeitos das criaturas. E a segunda, em atribuir-lhe, elevando-as ao infinito, todas as perfeições.

4. (2,3) - *Substância ou essência?*

Já no final do cap.10,21, do l. III, Agostinho dizia — "A substância, ou melhor, a essência de Deus". Aqui renova a mesma correção: "Deus é sem dúvida uma substância, ou "*si melius hoc appellatur*" (se for chamado com vantagem, uma essência).

Como bom professor de gramática, Agostinho gosta de deduzir uma definição da origem etimológica das palavras em estudo. Dá-se muito bem com os termos: "sabedoria", "saber" e "ser". Este último termo é dito em latim: "*esse*", de onde deriva "essência". E está bem de acordo com o ensino dado pelo próprio Deus, quando se definiu a seu servo Moisés (Ex 3,14): "Eu sou Aquele que é". Daí compreendermos porque entre os dois termos: substância e essência, a preferência de Agostinho seja por esse último. Ainda mais que a etimologia de substância não é tão esclarecedora. Deriva de *sub* e *stare:* o que está sob. No l. VII,4,9 e 5,10, ele denuncia a impropriedade desse termo "substância", quando aplicado a Deus. Emprega-o, todavia, por ser de uso mais corrente na língua latina. O termo "essência", aparecia-lhe muito novo para ser compreendido por todos os seus leitores.

5. (2,3) - *A substância e os acidentes*

Vemos aqui o primeiro esforço de Agostinho em refletir sobre o que seja a essência ou substância de Deus. Encontra logo reais dificuldades. Desejaria, sem tardar, definir a Deus como uma substância: o ser que subsiste por si. Ora, esse conceito implica o de acidente, o que em Deus não pode existir, visto que o acidente é algo de mutável. Etimologicamente, acidente é aquilo que sobrevém a alguma coisa — o modo pelo qual o ser existe — algo que não pode existir por si mesmo, mas unicamente em algum sujeito.

Substância, em linguagem trinitária, designa o que une em Deus, e é idêntico em cada uma das Pessoas. Em Deus, há uma só essência ou substância, chamada em grego: *ousía*.

6. (3,4) - *O famoso argumento dos arianos*

Diziam os arianos — e esse era o seu argumento de maior peso — o seu *"callidissimum machinamentum"*: tudo o que se refere a Deus, deve ser pensado e expresso como substância e não como acidente. Ora, a distinção entre Pai e Filho, entre *Ingenitum esse* e *genitum esse* faz-se segundo a substância. Portanto desaparece a consubstancialidade entre as duas primeiras pessoas: Pai e Filho, tal como proclamara o Concílio de Nicéia. Para Ário seria uma contradição dizer que o Pai gera por comunicação de sua substância, pois Deus é por definição *agénete* (ingênito). (Cf. tamém V,6,7).

Responde Agostinho que o dado bíblico mostra que nem todas as atribuições feitas a Deus referem-se à substância. E o fato de ser ingênito não impede de gerar.

No próximo livro VI,1,1, Agostinho apresentará outra objeção de Ário, contra a divindade de Cristo, refutando-a.

7. (5,6) - *As dez categorias aristotélicas ou predicamentos*

Recordemos qual o ensinamento de Aristóteles a respeito da substância e dos acidentes: toda realidade é compreensível sob duas categorias fundamentais: a substância e os acidentes. Estes últimos constituem as propriedades mutáveis que podem ser atribuídas a um ser subsistente, e são exatamente nove:

1. qualidade - *qualitas*
2. quantidade ou dimensão - *quantitas*
3. relação com alguma coisa - *relatio ad aliquid*
4. ação - *actio*
5. paixão ou ação sofrida - *passio*
6. posição ou situação - *situs*
7. hábito ou exterior - *habitus*
8. local - *locus*
9. tempo - *tempus*.

Os quatro últimos predicamentos são totalmente acidentais e não podem ser aplicados a Deus, a não ser em sentido metafórico. Quanto à *actio* e *passio*,

talvez unicamente a *actio* possa ser atribuída unicamente a Deus, com certeza, pois só ele é Ação pura, sem nenhuma passividade. Somente essa ação identifica-se com a sua substância. Os dois predicamentos: qualidade e quantidade são absolutos em Deus. (Cf. V,8,9). O acidente "relação" é sempre relativo a alguma coisa, mas em Deus não será em função de realidades exteriores ao sujeito, mas em função dele mesmo. (Cf. V,5,6 e 11).

Se nas criaturas não se descobre nenhum meio termo entre substância e acidente, existe, porém, a categoria de relação, e essa pode ser concebida em Deus de modo imutável, não acidental.

8. (5,6) - *A doutrina das relações divinas em Agostinho*

Estas páginas de Agostinho tornaram-se clássicas, para tornar compreensível, na medida do possível, o relacionamento entre o Pai e o Filho. Explica ele que a distinção entre o Pai e o Filho não é substancial. Os nomes: Pai e Filho não são dados em relação a eles mesmos, — o que implicaria uma distinção substancial —, mas sim em relação a uma comunhão recíproca. Nem é uma distinção acidental, porque essas denominações: Pai e Filho, designam algo de eterno e imutável, o que não acontece com os acidentes. A diferença existente entre ele é quanto a uma relação recíproca, mas certamente não é acidental, por não se poder pôr acidentes em Deus. A Trindade de Pessoas não compromente a unidade absoluta da essência divina. É uma relação que constitui as Pessoas divinas. Em outras palavras: toda distinção nas Pessoas divinas consiste numa relação subsistente, mútua, entre elas. Consulte-se também, nesta obra: V,16,17; VII,1,1; VIII, Prólogo e IX,1,1.

9. (7,8) - *O emprego da lógica*

A lógica é em Agostinho o instrumento essencial de seu método em teologia. Parte ele de certo número de textos, de fórmulas, de proposições, mas é a lógica, e unicamente a lógica, que lhe fornece o meio de progredir. É o que se verifica muito bem, nestes 8 primeiros livros do "A Trindade". Neste l. V, caps. 7 e 8, são usados constantemente categorias aristotélicas: de substância e do acidente de relação. A distinção das Pessoas divinas, Agostinho a retira da categoria de relação e não da de substância. O que se pode negar de uma Pessoa, sob a categoria de relação não se entende sobre o que é afirmado dos três, sob a categoria de substância. (Cf. H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* p. 458).

10. (8,9) - *O Símbolo de santo Atanásio*

"*Itaque omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus! Nec tamen tres omnipotentes, sed unum Omnipotens*".

Constatamos por aqui a evidente inspiração agostiniana no chamado Símbolo Atanasiano. A passagem equivalente no dito Símbolo é literalmente a mesma desta passagem do *De Trinitate.*

Esse Símbolo também chamado "*Quicumque*", por assim começar em latim,

é falsamente atribuído a santo Atanásio (205-373). Na verdade, foi composto por autor anônimo, entre 430-500, no sul da França. Autor esse que permanece um mistério para nós. Mas, certamente, é ele oriundo de um meio impregnado de tradição agostiniana. Ganhou tal Símbolo grande autoridade na Igreja, a ponto de ser equiparado ao Credo niceno-constantinopolitano, e ter sido empregado na liturgia. Permanece na perspectiva da Trindade imanente, sem enfatizar a Trindade econômica (isto é, a revelação e ação da Trindade na História), como os outros credos.

Outras fórmulas do mesmo Símbolo são encontradas nesta obra, em diversas passagens deste livro V; no VI,8,9; e no Pról. do VIII. Já no I,4,7, deparamos entre outras expressões agostinianas, a seguinte: "*Ideoque non sint tres dii, sed unus Deus*".

11. (8,10a) - *Confusões na terminologia trinitária*

Este pequeno item é sumamente importante para o esclarecimento do emprego, na época, dos termos trinitários, na língua latina e na grega. Em várias outras passagens, vemos Agostinho denunciar a disparidade da nomenclatura em uso. Aqui, ele confessa ignorar qual a diferença que os gregos punham entre os termos: *ousia* e *hipóstase*. De fato, "*hipóstase*" no sentido etimológico quer dizer substância, de *hypo: sub*, e *stásis: stantia*, do verbo *stare*. O Concílio de Nicéia (325) havia identificado os dois termos: substância e hipóstase, ao dizer que os arianos pretendiam que o Filho fosse de "uma *ousia ou hipóstase*" diferente da do Pai. Somente uns 50 anos após sobretudo a partir do Concílio de Calcedônia (451), a fórmula: "*uma ousia e três hipóstases*" foi admitida de modo corrente. Hipóstase, então, adquiriu definitivamente o sentido de "pessoa", e não mais de "*ousia*": substância. Daí a expressão: *mian ousian, treis hypostasis* (Na Trindade, há uma essência ou substância e três Pessoas). No fundo, a fórmula escolhida por Agostinho, como a melhor, seria: a Trindade: uma natureza em três Pessoas. Tal expressão, de fato, será a adotada, mais tarde, pela Igreja, em sua liturgia e na teologia, como a fórmula técnica, em sua doutrina dogmática.

Interessante é observar que o termo *hipóstase* não significa quase nada sobre o que é trino em Deus. Designa antes a unidade em Deus, o que é constante, em face às diferenciações que possam ocorrer. Mas os gregos a utilizavam, por desconfiarem do termo prósopon: pessoa. Cf. mais adiante as notas: 9 (VII,4.7), 10.11 e 12, do mesmo livro VII.

12. (9,10b) - *A heresia sabeliana*

A heresia sabeliana nasceu com Sabélio, sacerdote líbico, por volta do ano 216, em Roma. Negava ele a existência, em Deus, da Trindade de pessoas. Para os sabelianos, havia uma só pessoa em Deus: a do Pai, que por vezes era chamado Filho, e por vezes, Espírito Santo. Recusavam-se a ver no Pai, no Filho e no Espírito Santo, pessoas ou sujeitos eternamente distintos. Reconheciam apenas modalidades ou manifestações de um só sujeito divino. A unidade divina era denominada "monarquia". Daí sua doutrina ser também chamada um monarquianismo modalista. Opõe-se ao arianismo, porque havia o desejo de

preservar a divindade de Jesus Cristo e a unidade de Deus. Cf. uma nova citação de Sabélio feita por Agostinho, no l. VII,4,9.

13. (9,10b) - *"Para não nos calarmos"*

Conclui Agostinho: "É melhor dizermos: a Trindade — uma essência ou substância, e três Pessoas". Tendo assim formulado a verdade, o espírito humano faz quase tudo o que pode fazer. Mas o que são essas Pessoas e como explicar a sua unidade, é o que não consegue explicar. "Se dizemos: 'três Pessoas e uma essência' é para não nos calarmos, não como se pretendêssemos definir a Trindade", confessa Agostinho. (Cf. também VII,6,11). (In E. Bilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 298).

14. (11,12) - *As relações subsistentes*

A doutrina das relações das Pessoas divinas já havia sido delineada por Padres da Igreja oriental. Agostinho, porém, foi quem lhe deu maior explicitação. Contudo, não chegou a explicitar toda a virtualidade dessa doutrina. Não formulou diretamente o conceito de *relatio subsistens* (relação substancial), como o fará Tomás de Aquino, que aprofundou e de certo modo, completou as intuições de Agostinho. A noção de relação agostiniana possui na verdade estreita afinidade com o conceito tomista. Agostinho mostra que o Filho deve à geração, não só o ser Filho, mas já o simples ser. O mesmo acontece com o Espírito Santo. (Cf. V,15,16). E santo Tomás explica que quando Agostinho diz não serem as relações "*secundum substantiam*", não está negando serem elas "*secundum esse*", isto é, o mesmo que a divina essência. (Cf. Folch Gomes, "A doutrina da Trindade eterna", p. 282).

15. (11,12) - *O Espírito Santo e a categoria de relação*

Até aqui, santo Agostinho não havia ainda inserido o Espírito Santo na sua exposição sobre as relações das Pessoas divinas. Com efeito, tratando-se do Espírito Santo, o caráter de relação não é tão claro, como no relacionamento Pai e Filho. Para início de reflexão, o próprio nome: Espírito Santo, nada sugere de especial. O Pai como o Filho poderiam também ser denominados Espírito Santo. Descobre-se melhor o caráter de relação em outro nome que lhe é também aplicado: *Donum Dei*. O dom supõe sempre um doador. E Doador e dom são relativos um ao outro. Agostinho apontará em seguida (12,13) ainda alguma diferenças importantes na relação Pai, Filho e o Espírito Santo. De onde conclui que o Pai e o Filho não estão em oposição relativa com o Espírito Santo, mas ambos constituem um único princípio, um único doador do Espírito Santo (Cf. adiante: 13,14 e 14,15).

16. (13,14) - *"O Princípio, eu que vos falo"*

No texto latino seguido por Agostinho (talvez a Ítala, hoje perdida), lia-se deste modo: *Principium, qui et loquor vobis* (Jo 8,25). "O Princípio, Eu que vos

falo". Ora, os exegetas modernos consideram tal tradução do original grego literalmente insustentável. Propõem a versão: *Principium quod et loquor vobis*, o que daria em português: "O que vos digo desde o começo". Curioso é constatar que Agostinho conhecia também essa fórmula do original grego, conforme se vê na carta 149,2,25.

17. (14,15) - *O Pai e o Filho: princípio único do Espírito Santo*

É famoso o texto de Agostinho no final deste item: "*Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principio*". Tal doutrina agostiniana não está desprovida de referências aos grandes Padres e Doutores do Oriente (Efrém, Atanásio, Basílio, Epifânio, Cirilo de Alexandria, Máximo) e aos do Ocidente (Tertuliano, Hilário, Ambrósio). Foi seguindo a Tradição dos Padres que santo Tomás deu uma penetrante explicação da fórmula acima citada, com base no princípio da unidade e da igualdade das Pessoas divinas nas relações trinitárias (S. Teol. I. q. 36, a. 24).

As Igrejas orientais separadas de Roma, ainda hoje professam no seu Símbolo a fé no "Espírito que procede do Pai", sem fazer menção ao *Filioque*. No Ocidente, dizemos expressamente que o Espírito "procede do Pai e do Filho".

18. (14,15) - *A comunhão do Espírito manifesta-se no tempo*

O Espírito Santo — comunhão e dom mútuo do Pai e do Filho —, manifesta-se também como um dom doado no tempo aos justos convertidos e regenerados. Por isso, pode ele ser chamado, mais propriamente: caridade ou amor procedente de Deus e dado a nós. Assim, ao falar com freqüência da comunhão divina, especialmente quando se trata de vislumbrar a personalidade do Espírito Santo, na intimidade de Deus, como comunhão mútua do Pai e do Filho (*communio amborum*), Agostinho não se contenta com uma reflexão puramente especulativa. Desde suas primeiras reflexões, contempla a vida íntima de Deus — manifestada por Cristo na história da salvação —, como exemplar supremo, a cuja imagem fomos criados e que é para nós ao mesmo tempo comunhão e louvor eternos. Leia-se também neste livro, cap. 16,7; e no l. XV:17,31 e 19,37.

19. (16,17) - *Síntese feita por Agostinho*

Assim se expressa Agostinho ao resumir este livro V: "Foi demonstrado aí, para responder àqueles a quem parecia que o Filho não possui a mesma substância que o Pai, porque tudo o que se diz propriamente de Deus não é dito — conforme a opinião deles — senão quanto à substância. Daí, pretenderem que aquele que gera e o gerado, ou o gênito e o ingênito, sendo seres diferentes, as substâncias também hão de ser diferentes. Foi, pois, demonstrado que nem tudo o que se diz de Deus, diz-se quanto à substância. Assim, diz-se dele quanto à substância que é bom e grande e tudo mais que se pode dizer de Deus, em si. Há, porém, coisas que não se dizem de Deus quanto a si mesmo, mas sim em relação a alguma coisa que não é ele mesmo. É desse modo que se diz: Pai, em relação ao Filho; ou Senhor, em relação à criatura que lhe está submissa. Donde se

segue que se pode dizer dele algo de modo relativo, isto é, em relação a alguma coisa que não é ele mesmo. E diz-se no tempo, como: "Senhor, tornastes para nós, nosso refúgio" (Sl 89,1). Nada lhe acontece, porém, que venha a mudá-lo em si mesmo. Ele continua absolutamente o mesmo e imutável em sua natureza e essência" (Cf. "A Trindade", XV,3,5).

20. (16,17) - *Luz benfazeja aos olhos sadios*

Eis um pensamento muito caro a Agostinho e que aparece freqüentemente em seus escritos. Nas "Confissões" (VII,16,22), diz: "Por experiência, compreendo que a luz tão cara aos olhos límpidos seja desagradável aos olhos irritados" (*Oculis aegris, odiosa luz, quae puris amabilis*). Leia-se também a esse respeito: "A Cidade de Deus" 22,2,1; In Jo 18,11 e 30,2.

Livro VI

1. (1,1) - *Objeção de Ário à divindade de Cristo*

Para contradizer a divindade de Cristo, Ário assim argumentava: "— Só o Pai é ingênito, se o Filho foi gerado, houve um tempo em que não existia". Essa afirmação de fé dos católicos na unidade de essência da Trindade. E aquela afirmação de Paulo — tão citada pelos arianos — parecia comprometer essa suprema unidade de essência: "Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus" (1Cor 1,24). Será a discussão desse texto que ocupará a atenção de Agostinho por todo este livro VI. Contudo, só encontraremos a solução dada, no início do próximo livro VII. Agostinho opta por provar, primeiramente, a unidade e a igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo (VI, de 3,4 a 6,8). Procura demonstrar também, como é conveniente dizer-se que Deus é trino, mas não tríplice (7,9).

2. (2,3) - *"Deus de Deus — Luz da Luz"*

As primeiras comparações que a Revelação nos concedeu para conhecermos as Pessoas divinas foram sobretudo a respeito de seu relacionamento conosco: o Pai como criador, o Filho como salvador e o Espírito Santo como força de santificação e profetismo. Mas para entrarmos mais profundamente no mistério da Trindade, seria preciso passarmos dessa consideração de relações exteriores, ao exame das relações íntimas, que as três Pessoas mantêm entre si. Assim foi começado o esforço de exprimir esse mistério por comparações e imagens. Primeiramente, essas explicações aplicaram-se apenas às relações de Deus (o Pai) com o seu Filho. Só depois, com as relações de Deus (o Pai) e o Filho, com o Espírito Santo. A comparação mais antiga, sem dúvida, e a mais espalhada foi tomada da luz. Era para fazer compreender a origem e consubstancialidade das três Pessoas. O Filho procede do Pai como luz da luz. Essa expressão conquistou lugar no Símbolo de Nicéia: *Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero.* (Cf. Hendrikx, B.A. 15, Introd. p. 58).

Neste cap. 2,3, Agostinho argumenta que essas expressões insinuam que o Filho é perfeitamente igual ao Pai, e que dele tudo recebe, sendo, não obstante, distinto dele. E desse mesmo modo se poderá também dizer: "Sabedoria da Sabedoria".

3. (2,3) - *O princípio-chave*

Agostinho lembra de novo o que já estabelecera a respeito do sistema de relações na Trindade: Em Deus, tudo é uno onde não há alguma oposição que venha estabelecer relações entre as Pessoas divinas. Assim, tudo o que é dito quanto a si mesmo (*quidquid ergo a se*) manifesta a unidade das Pessoas divinas em sua essência. Mas o que é dito em relação a outra Pessoa (*ad alium*), fica estabelecida a distinção entre as Pessoas. Por exemplo: o Filho é chamado Filho, em relação ao Pai. Existe oposição entre ser Pai e ser Filho. Em conseqüência, seja qual for a propriedade absoluta — não relativa, isto é, em função de alguma relação —, que se dê a alguma Pessoa não se aplica unicamente a essa Pessoa, mas ao mesmo tempo às outras. Dito de outro modo: todo predicado que designe a essência, refere-se a todas as três Pessoas divinas, sem distinção.

4. (4,6) - *Analogias sobre o "formar um só espírito"*

Ao comparar a unidade reinante entre as Pessoas divinas e a nossa unidade com Deus, formando "um só espírito", Agostinho habitualmente emprega a expressão "*quanto magis*", ao se referir à vida íntima de Deus. Expressão essa aqui traduzida por: "Com quanto maior razão". Tal locução sublinha a diferença que é preciso manter no interior mesmo da semelhança, entre a unidade perfeita e substancial do Pai e do Filho, e a unidade de espírito daquele que se une ao próprio Deus. Cf. a mesma comparação já feita um pouco atrás no cap. 3,4, e a que aparecerá no próximo cap. 8,9.

5. (5,7) - *Um capítulo afamado: O Espírito Santo é a Caridade*

O texto joanino "Deus é caridade" (1Jo 4,8) é aqui citado para apoiar a consideração de que o Espírito Santo é o Amor unitivo do Pai e do Filho. Agostinho já havia expressado essa doutrina no seu *De fide et symbolo* (9,19,20). Contudo, aqui no "A Trindade", ele a apresenta como uma elaboração típica sua. É comumente considerada essa concepção como a contribuição mais original do bispo de Hipona para a teologia trinitária.

Observe-se bem a linguagem agostiniana: *unitas amborum* (a unidade de ambos); *communio substantialis; amicitia; Summa Charitas*, ao se referir ao Divino Espírito Santo.

6. (5,7) - *O Espírito santo: Comunhão e fonte de comunhão*

É sabido como Tomás de Aquino examinou cuidadosamente os textos agostinianos sobre o amor recíproco do Pai e do Filho, no Espírito Santo. Já outros escolásticos haviam discutido a respeito do emprego desse oblativo: *in*

Spiritu Sancto "no Espírito Santo". Tomás conclui assim a sua análise literária e doutrinária, dando esta bela explicação: "Do mesmo modo que dizemos que a árvore floresce nas flores, assim também dizemos que o Pai se exprime a si mesmo e à criação no Verbo — o Filho; e que o Pai e o Filho se amam a si mesmos e a nós, no Espírito Santo, isto é, no amor procedente (S. Teol. I, q. 37, a. 2). (Cf. João Paulo II, Alocução de 14-11-1990, "*L'Osservatore Romano*", n. 46).

É também do mesmo Santo Padre a aplicação desta passagem do "A Trindade", na evocação do Espírito santo como "*communio substantialis*", entre o Pai e o Filho, ao ensinar que a terceira Pessoa da Trindade é o princípio de toda vida sacramental da Igreja, em particular, do sacramento do matrimônio, que forma a humana "comunhão de pessoas", do homem e da mulher" (Cf. ibidem, 3-2-1990, p. 68).

7. (6,8) - *A multiplicidade no seio da simplicidade divina*

Deus é um ser simples e múltiplo. Na criação, nada se encontra de semelhante. Desde este capítulo até o final do presente livro, Agostinho estender-se-á sobre esse tema da simplicidade de Deus, na Trindade de suas Pessoas. Em síntese, diz ele: Deus é um ser simplicíssimo. Nele, com distinção maravilhosa confundem-se todas as propriedades, se assim se pode falar, de um ser simplicíssimo.

Leia-se ainda, sobre essa atraente temática: "A Cidade de Deus" 8,6; 11,10,1-3. Nas "Confissões XIII,16,19 e no Trat. do Ev. são João 23,8,9.

8. (7,9) - *Comunhão e interpenetração das Pessoas divinas*

A reflexão anterior sobre o Ser simples e plural de Deus leva à doutrina do relacionamento mútuo das três Pessoas divinas. Essa inseparabilidade é uma comunhão recíproca e contínua. O que, em linguagem técnica teológica, é chamado de *pericórese.*

— Pericórese — é um termo grego, usado por são João Damasceno, o último Padre da Igreja oriental († 749). Significa conter um ao outro, inabitar, como que morar, um no outro. Essa palavra foi traduzida em latim, pelos escolásticos, por dois outros termos: *circumsessio* e *circumcessio.*

— *Circumsessio* (de *circum:* em torno; e *sessio:* ação de estar sentado) manifesta o aspecto estático da pericórese.

— *Circumcessio* (derivado de *circum* e *incedere:* que significa caminhar, permear, interpretar), lembra a comunhão contínua e eterna que vigora entre as Pessoas da Trindade. Manifesta o aspecto dinâmico da pericórese.

Santo Agostinho teve sempre muita consciência desses conceitos, se bem que não tenha empregado tais termos. O teólogo L. Boff estuda e realça muito bem essa "comunhão pericorética entre os divinos Três Únicos", em seu livro "A Trindade, a sociedade e a libertação". Leia-se, especialmente, da p. 169 até 186.

9. (10,11) - *A citação de santo Hilário*

Santo Hilário (315-367) de Poitiers é chamado o Atanásio do Ocidente, pela firmeza de seu caráter e a magnificência de sua doutrina. O *De Trinitate,* em 12

livros, é sua principal obra. Escreveu-a quando se encontrava exilado no Oriente. Teve como finalidade provar a divindade do Filho contra as heresias de Ário e Sabélio.

Eis o texto completo de onde Agostinho retirou a presente citação, do livro II,1: "O Senhor deu ordem de batizar em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Quer dizer, confessando o Autor, o Unigênito e o Dom... Nada pode faltar a tão grande perfeição, na qual estão o Pai, o Filho e o Espírito Santo: o infinito no Eterno; a beleza na Imagem; e a fruição (*usus*) no Dom". No texto original, temos: *infinitas in aeternitate,* mas Agostinho cita assim: *Aeternitas in Patre.* É possível que tenha feito a citação de memória, ou então, que o códice por ele consultado, assim se expressasse.

Santo Hilário tenta caracterizar cada uma das três Pessoas por um atributo que lhe seja apropriado. Como que dá um nome próprio a cada uma das Pessoas. Ao Pai, que é ingênito, atribui a eternidade. Ao Filho, que é a Imagem, atribui a forma, isto é, a beleza. Ao Espírito Santo, que é o dom supremo feito às criaturas, atribui o uso, isto é, fruição ou gozo. Por certo, Hilário não conhecia a distinção agostiniana entre usar (*uti*) e gozar (*frui*) tão bem apresentada por Agostinho em "A Doutrina cristã" (I, caps. 4 e 5).

Em outros termos, assim poderíamos traduzir o pensamento de Hilário: "Na suprema Trindade, encontramos o princípio fontal de todos os seres, a beleza perfeita e a felicidade que delicia. No Pai, intuímos a unidade; a igualdade no Filho, e no Espírito Santo, a concórdia unitiva e a fruição gozosa de Deus".

Podemos ler todo este famoso capítulo do *De Trinitate* de Hilário, na Liturgia das Horas — Ofício das Leituras, nas pp. 464-466. Nesse mesmo volume, encontramos dois outros textos da obra "A Trindade" de santo Hilário, às pp. 397 e 1278.

10. (10,11) - *O Verbo: imagem e semelhança perfeita do Pai*

Para Agostinho, o universo é inteiramente organizado conforme o modelo das idéias divinas. O Verbo pode ser dito com razão: a Imagem de Deus, porque é o Pai que o gera, como semelhança perfeita de si mesmo. De fato, para que uma semelhança seja imagem perfeita é preciso que ela seja a semelhança de um ser gerado por aquele que o gera. A imagem é uma semelhança manifestada. Só o Verbo é semelhança perfeita e imagem perfeita do Pai. Neste capítulo 10, o Verbo é ainda denominado como: "Arte do Deus onipotente". Sobre essa mesma temática, encontramos bela passagem em "A verdadeira Religião", cap. 36,36. (Cf. também a nota 58).

11. (10,12) - *A criação — obra da Trindade*

"É necessário que nós, olhando para o criador, através das obras por ele realizadas, nos elevemos à contemplação da Trindade, da qual a criação em certa e justa proporção, traz o sinal".

É uma verdade de fé que o mundo tem o seu início no criador, o qual é o Deus uno e trino. Embora a obra da criação seja atribuída sobretudo ao Pai, é também verdade de fé que o Pai, o Filho o Espírito Santo são o único e indivisível

"princípio da criação". Já no cap. 14,15 do livro V, Agostinho havia dito: se o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, então um só mundo foi criado pelo Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo.

"A virtude criadora do universo é de toda a Trindade. Os três Divinos participam cada um conforme a sua ordem, pois as processões das Pessoas fundam as razões de produção das criaturas, enquanto incluem os atributos essenciais, que são a ciência e a vontade". Essa última sentença é tirada do livro "A Trindade, a sociedade e a libertação", de L. Boff. Leiam-se aí, os belos capítulos XIII e XIV, pp. 265 a 278, sobre a relação da Criação com a Santíssima Trindade.

12. (10,12) - *A intercomunhão na Trindade*

Entre as Pessoas divinas vigora uma intercomunhão tão sublime que faz com que haja uma *trina unitas* ou uma *una trinitas* (sermão 182,3,3). No final deste item, Agostinho diz textualmente: "*Quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas*" (Porque Deus é uno, mas também Trindade). E explicita de modo envolvente o relacionamento de intercomunhão existente entre as três Pessoas divinas. Leiamos no original:
"*Ita et singula sunt in singulis,*
et omnia in singulis,
et singula in omnibus,
et omnia in omnibus,
et in unum omnia."

Livro VII

1. (1,1) - *O "Verbo dicens"*

No texto original lemos diversas vezes esta expressão: "*Verbo dicens*", aqui traduzida por: "O Pai que fala pelo Verbo".

Só um é o verbo: "o Filho (cf. VI, 2,3). O Pai "fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou". O Pai é aquele que fala (*dicens*). O Filho é a Palavra gerada pelo Pai e pela qual o Pai se diz a si mesmo, eterna e imutavelmente. O Pai não é o verbo, mas o "*dicens*". E o Pai não fala sozinho. Note-se esta passagem tão pertinente: "*Non singulus dicens, sed eo Verbo e cum eo Verbo quod genuit*" (O Pai não fala sozinho, mas fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou).

Leia-se também o que foi dito no l. I,12,26 (nota 30), a respeito de "Cristo: Palavra de Deus".

2. (1,1) - *Atributos essenciais e propriedades pessoais*

Santo Agostinho trata aqui um dos pontos mais delicados da teologia trinitária: em que medida se pode aplicar às Pessoas, em separado, os atributos que em Deus concernem à própria essência divina (por exemplo: sabedoria,

grandeza, bondade, eternidade etc.) Uma vez que o Filho é chamado "sabedoria", será preciso dizer que o Pai, pessoalmente, não é sábio por sua própria sabedoria, mas apenas sábio por aquela sabedoria que gerou? E se ele gerou o Filho, que é a sua sabedoria, não seria preciso dizer que ele gerou também a sua grandeza, a sua bondade e poder? Vemos esboçada aqui, e no que se segue, a resposta que se tornará clássica na teologia trinitária: os atributos essenciais são apropriados às três Pessoas, mas não o são as propriedades pessoais (por exemplo: ser Pai, ou ser Filho). O Pai não é sábio da sabedoria que gerou, como se o Filho sozinho fosse a sabedoria, e que o Pai, sem o Filho, não fosse sábio. Se o Filho é chamado sabedoria do Pai é que ele é sabedoria oriunda da do Pai. Cada um deles é sábio por si, e ambos juntos não são senão uma só sabedoria. O Pai, pois, não é sábio pela sabedoria que gerou, mas pela sabedoria que é a sua própria essência. (Cf. Mellet, Carmelot, *La Trinité*, B.A. 15, nota 39, p. 586).

3. (2,3) - *Distinguir os termos essenciais dos relativos*

O Pai e o Filho são juntos uma só essência, uma só verdade e sabedoria, mas distinguem-se um do outro enquanto são "Pessoas". A teoria das relações interpessoais na Trindade, traz ainda aqui, a sua luz. É preciso, cuidadosamente, distinguir em Deus os termos essenciais dos termos relativos. "Verbo" é um termo relativo — assim como "Filho" e "Imagem", pois não convêm senão ao Filho e exprimem relação ao Pai. Mas "sabedoria" e "verdade" são termos absolutos que se referem à própria essência e assim podem ser ditos de cada uma das Pessoas em particular, como também de toda a Trindade. Cada Pessoa é por si mesma sabedoria e verdade.

Explica P. Agaesse, em nota à sua tradução de *La Trinité* (t. II, p. 571): "Toda denominação tomada em sentido absoluto, aplicada a uma das Pessoas, será empregada no singular, pois a Pessoa assim nomeada (boa, onipotente, sábia etc.) não se distingue realmente pela essência — a qual é possuída de modo único e idêntico pelas três Pessoas. Há, pois, em Deus, três termos distintos, que possuem cada um suas propriedades, sem contudo a essência ser dividida ou multiplicada.

4. (3,4) - *O nosso "verbo mental"*

Encontramos já aqui, esboçada, a famosa comparação agostiniana do Verbo de Deus com o nosso verbo mental. Para pensar, precisamos formar um discurso, usar palavras. Antes mesmo de pronunciar nossos pensamentos, necessitamos de dizer nosso pensamento a nós mesmos. Formamos assim palavras interiores. Ora, em João, Cristo é chamado o "Verbo", isto é, a "Palavra". Não será isso um sinal de que, em Deus, as coisas se passam dessa forma, e que ao pensar Deus também se diz uma Palavra? A diferença estaria em que nossas palavras são fracas, apagam-se rapidamente e são muitas. Em Deus, ao contrário, o pensamento deve ser de tal modo perfeito que ele se pensa perfeitamente, em um só momento, e se diz uma só palavra que é perfeita e igual a ele mesmo. O Filho é essa Palavra resultante do pensamento do Pai. E essa Palavra seria uma Pessoa igual a ele. (Cf. J. Comblin, "Jesus Cristo e sua missão", t. I p. 249).

Nos livros IX e XV, Agostinho desenvolverá mais amplamente esta sua intuição.

5. (3,5) - *Duas espécies de "imago Dei"*

Agostinho distingue duas espécies de "*imago Dei*". Uma que é da mesma substância do modelo divino, e outra que é de essência diversa. A imagem consubstancial realiza-se mediante geração. É o Filho unigênito. Pelo contrário, a imagem não consubstancial é o resultado de um processo de criação. Aplicando sua distinção à *imago Dei*, Agostinho distingue nitidamente a criatura humana do Verbo, ambos imagens de Deus. Mas enquanto o Verbo gerado pelo Pai é imagem perfeita, da mesma natureza do Pai, e idêntica a ele, o homem criado por Deus é uma imagem imperfeita, semelhante, mas não idêntica à realidade divina e de quem possui as perfeições fundamentais, por participação. (Cf. B. Mondin, "Antropologia teológica", pp. 114-115)., No próximo cap. 6,12, este mesmo tema é tratado.

6. (3,5) - *O Cristo que permanece: a nossa morada eterna*

"Nós, porém, imitemos com esforço aquele que permanece" (*Nos autem, nitentes, imitemur manentem*).

Agostinho refere-se aqui à permanência de Cristo, isto é, o seu ser divino. É ele para nós a morada eterna, aonde chegaremos ao término da nossa viagem terrestre. "A nossa casa é a tua eternidade" é dito nas "Confissões" (IV, 16,31). Para lá chegarmos, precisamos seguir o caminho que Cristo se tornou para nós, ao assumir a nossa humanidade.

7. (3,5) - *Jesus, o maior e único exemplo*

Agostinho já dissera que Jesus Cristo é o grande mistério ou sacramento que manifesta o amor do Pai para conosco (*Altum sacramentum, summum medicamentum*) (IV, 7,11). É ele o principal fundamento da fraternidade universal e único caminho da salvação pela ética do amor social. No presente capítulo, Agostinho repete, como o faz freqüentemente, que Cristo é o maior e único exemplo de liberdade e de amor para com os homens. É ele o revelador da divindade e da humanidade, exemplo supremo de amor e de justiça, a atrair os homens em seu seguimento. (Cf. Argemiro Turrado, OSA, *San Augustin y la liberacion*, pp. 191-196).

8. (3,6) - *O Espírito santo — a Suma caridade*

Eis uma das belas passagens do "A Trindade"! Refere-se à missão do Espírito Santo, aqui denominado: *Summa charitas, utrumque coniungens, nosque subiungens* (Sumo amor, laço que une um ao outro [o Pai ao Filho], e nos submete a eles).

Encontraremos novas explanações sobre o Espírito Santo no l. IX,8-10, e no l. XV, caps. 17-19.

9. (4,7) - *O sentido do termo substância*

Já vimos na nota 4 (V,2,3), que os dois termos: substância e essência eram sinônimos para os latinos. Ao passo que para os gregos, substância ou *ousia* era sinônimo de hipóstase ou pessoa. Assim, ao se dizer: em Deus há uma essência e três substâncias, certamente, se estabelecia uma confusão. O termo "substância" é, sem dúvida, de sentido equívoco. Em geral, ao empregá-lo, Agostinho estabelece em que sentido se serve dele. Assim, neste l. VII, no cap. IV,8 e 9, e no cap. VI,11, ele se serve de "substância", no sentido de pessoa ou hipóstase. Encontramos no final do cap. 4,8: "Eles dizem: "três substâncias e uma essência". Nós (latinos) dizemos: "Três pessoas e uma essência ou substância". E ainda, no início do cap. 6,11: "Os gregos poderiam dizer, se quisessem: 'Três pessoas ou três prósopa', assim como: 'Três substâncias ou três hipóstases' — mas preferiram essa última maneira de falar..."

10. (4,7) - *Inefabilidade e incompreensibilidade do mistério trinitário*

Por certo, a transcendência da divindade ultrapassa as possibilidades do nosso vocabulário habitual. Aquilo que o pensamento concebe de Deus é mais verdadeiro do que aquilo que a palavra possa vir a expressar. E a realidade de Deus é ainda muito mais verdadeira do que aquilo que o pensamento venha a conceber (*Verius enim cogitatur Deus quem dicitur, et verius ut quam cogitatur*).

No l. V,8,10, Agostinho já reconhecia a indigência extrema de nossa linguagem para exprimir o mistério da Trindade: "Dizemos três Pessoas para não guardar silêncio..."

Agostinho jamais perdeu a consciência do caráter convencional de nossas explicações trinitárias. Dirá: "não nos resta senão confessar que essas expressões são 'partos de necessidade' para melhor fazer frente aos erros dos hereges" (VII,4,9).

11. (4,7) - *O conceito de pessoa na Trindade*

O conceito de pessoa é genialmente aprofundado neste livro VII. Já fôra iniciada a reflexão no l. V. Para Agostinho, as três Pessoas são três sujeitos respectivos, quer dizer, que dizem respeito um ao outro e se relacionam mutuamente. No próximo cap. 6,11, explicará: o ser significa ser para si, estar em si. A pessoa, no entanto, significa o ser em relação ao outro e com o outro. Eis a sentença original, tão citada: "*Esse ad se dicitur, persona vero relative*".

Não existe distinção real entre pessoa e essência, mas temos de reconhecer uma distinção de razão, com fundamento na mesma infinitude divina. Sobre toda esta questão, leia-se a obra de D. Cirilo Folch Gomes, OSB, "A doutrina da Trindade eterna", totalmente dedicada ao estudo do significado da expressão "Três Pessoas", na história antiga e no pensamento moderno. Em especial, as pp. 279-301.

12. (4,8.9) - *Crítica e justificação do termo "pessoa"*

Por certo, há problemas e impasses provindos do termo "pessoa" para designar as três Pessoas da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Cada pessoa

é um único. Como, pois aplicar um termo comum: "pessoa", a elas? Para cada realidade própria caberia um nome próprio. Contudo, Agostinho admite que a palavra "*persona*" seja aplicada a cada um dos Três, considerado singularmente. Isso, pela necessidade de haver algum termo para exprimir o inefável. Só se justifica, pois, pela pobreza de nossa linguagem! A maior dificuldade, porém, refere-se à utilização da palavra no plural. Pois "pessoa" é um termo absoluto, tal como os atributos divinos, por exemplo: *bonum, magnum* etc. (Cf. as boas explicações de L. Boff, no seu livro: "A Trindade..." pp. 78 e 114; e o que vem ainda dito neste presente volume adiante, no Prólogo do l. VIII).

13. (6,11) - *"Persona" e "prósopon"*

"Prósopa" (pessoas), em grego, em seu sentido etimológico e primitivo significava: os disfarces teatrais, as máscaras, o rosto. Daí se originou o significado de substância indivisa, pessoal. Mas os gregos desconfiavam desse termo e preferiam empregar: hipóstase. Os latinos, porém, não sentiam dificuldade em se servir do termo "*prósopa*", traduzido por "*persona*" (pessoa), por falta de outra palavra melhor. Desde Tertuliano, em seu *Adversus Praxeam*, "*persona*" servia também aos juristas para denominar a pessoa moral e foi utilizada para exprimir a Trindade em Deus. Para designar a Unidade em Deus, era antes usado o termo "*substantia*".

14. (6,11) - *Questão não resolvida*

Desde o cap. 4 deste livro VII, vemos Agostinho tentar aplicar a doutrina dos universais (isto é, das idéias gerais ou predicáveis: gênero, espécie, diferença, propriedades, acidentes) às relações de unidade e pluralidade em Deus. De fato, seria bom, se se pudesse considerar a relação das Três Pessoas com a unidade de Deus, tal como uma relação de gênero com a espécie; ou da espécie com o indivíduo; ou de diversas espécies com um gênero comum superior. Não faltaram autores para afirmar que assim se dava. Mas em todos esses casos, teria sido preciso pressupor, na realidade, três essências divinas. Ora, na realidade, ainda que consubstanciais as Pessoas são distintas umas das outras, de modo que não se pode falar, por exemplo, em três pais, nem em três filhos. Não é possível aplicar a doutrina dos universais ao mistério trinitário. Mas nós falamos de três Pessoas, o que supõe que o conceito de pessoa é comum aos três. Por que podemos falar de três Pessoas e não de três essências e três deuses? Agostinho sentia a dificuldade, mas não soube responder (4,9). (Cf. Hendrikx, Introd. ao *La Trinité*, B.A.,15, pp. 46-49).

15. (6,12) - *O problema de nomes próprios atribuídos às Pessoas divinas*

Podemos dar às Pessoas da Trindade nomes próprios, além de nomes metafóricos. Podemos igualmente falar de modo próprio de cada uma das Pessoas, se nos situarmos no registro das relações subsistentes (cf. V,15.16, n. 18). Dizemos:

— Pai: o Princípio, o Ingênito, o não gerado;

— Filho: Verbo, Imagem, Sabedoria;
— Espírito Santo: Dom, Amor.

A importância dessa doutrina é que permite uma linguagem de reconhecimento das Pessoas, dentro do discurso ortodoxo do Concílio de Nicéia. Insistia esse Concílio na redução à unidade de todas as perfeições divinas. Ao mesmo tempo, a doutrina das relações subsistentes abre uma possibilidade de reconciliação entre a Teologia e a visão econômica da Trindade: sua progressiva manifestação na História.

As atribuições particulares a cada Pessoa é dada assim por via de apropriação, na visão econômica da Trindade. Os nomes pessoais das Pessoas divinas que têm significado diretamente relativo e intratrinitário, podem co-significar sua função diante das criaturas.

16. (6,12) - *O homem — imagem da Trindade*

A doutrina agostiniana sobre a *Imago Dei* é claramente bíblica, nada tendo de platônica. Parte sempre Agostinho dos versículos clássicos do Gênesis (1,26). Ora, para o nosso Doutor, Deus é sempre entendido como o Deus trino. Justamente, nesta presente passagem encontramos aquela sua expressão, tão citada: *Deus autem (est) Trinitas* (Ora, Deus é Trindade). No l. XII,7,9, leremos: "Devemos entender o homem feito à imagem da Trindade, isto é, à imagem de Deus"

Graças a esse conceito de Deus, Agostinho pode argumentar que o modelo, o protótipo, que o ser humano reproduz, não é o Filho ou o Logos, (como queria Filon), nem mesmo uma imagem ideal (como afirma Gregório de Nissa), mas sim a Santíssima Trindade. (Cf. B. Mondin, "Antropologia teológica", p. 113).

17. (6,12) - *Uma imagem imperfeita de Deus*

Existe uma imperfeição de semelhança entre o homem e Deus (*Propter imparem similitudinem dictus est homo **ad imaginem***).

Para Agostinho, essa proposição *ad, ad imaginem* (à imagem, conforme à imagem), tem a função de indicar essa imperfeição. Portanto, não é que o homem tenha sido criado à imagem do Verbo, como haviam ensinado alguns Padres da Igreja. De fato, com freqüência, era o homem apontado por eles como "imagem da Imagem". É toda a Trindade que serve de modelo ao homem, e não apenas a segunda Pessoa da SS. Trindade. (Cf. B. Mondin, *op. cit.*, p. 115). (Sobre esse tema, cf. ainda, adiante, o l. XII,6,6).

18. (6,12) - *Resumo deste livro pelo próprio Agostinho*

Escutemos a síntese feita deste livro, pelo seu autor: "No livro VII, retomei a questão deixada para depois, a saber: Deus que gerou o Filho não é somente o Pai do poder e da sabedoria, mas é, ele mesmo, poder e sabedoria. O mesmo quanto ao Espírito Santo, sem que entretanto, eles sejam juntos, três poderes e três sabedorias, mas um só poder e uma única sabedoria. Assim também, não fazem senão uma só essência. Depois disso, procurei como se diz: três pessoas

e uma só essência, ou como alguns gregos: uma única essência e três substâncias. Achei que é devido à necessidade de se ter alguma expressão, uma palavra, quando confessamos com verdade que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três, ao responder à questão: que três? (*Apud* l. XV,3,5).

19. (6,12) - *Apreciação geral dos livros V,VI e VII*

Representam estes livros o ingente esforço reflexivo de Agostinho para uma formulação do dogma trinitário. Em suma, tratam eles da terminologia em torno do mistério da Trindade. São investigados os conceitos correntes na filosofia, que pudessem servir a esse intento. O principal fruto de tão árdua tarefa é a elaboração da doutrina das relações em Deus. Mostra Agostinho como o dogma trinitário afirma a perfeita igualdade das Pessoas divinas, sem desconhecer suas relações originárias. Mostra, ainda, como o Filho deve à sua geração, não só o ser Filho, mas já o simples ser. Do mesmo modo, como o Espírito Santo deve ao fato de ser gerado, não só o ser Deus, mas já o simples ser (V,15,16). Se "ser" é termo absoluto, "pessoa" é termo relativo. Devemos, pois, conceber o Ser divino como um Ser absoluto, mas todo entregue às relações mútuas entre os divinos Três.

20. (6,12) - *"Crer para entender"*

"Nisi credideritis non intelligetis" (Se não crerdes, não entendereis) (Is 7,9).

Eis o axioma agostiniano que ficará para sempre como a carta magna da filosofia cristã, comenta E. Gilson: "Creio para entender" (*Credo ut intelligam*). É a fé a condição prévia para o conhecimento do inteligível e do divino. A razão não consegue intuir todo o mistério das relações divinas. Não encontramos nenhuma passagem das obras da maturidade de Agostinho em que ele revele alguma aparência de pretender demonstrar os arcanos íntimos do Deus trino. Na presente obra, ele sempre se esforça para tornar claro o que é de fé: a aceitação do pai, do Filho e do Espírito Santo, como Pessoas realmente distintas em um só e único Deus; e o que é do esforço da razão humana e cultural: a procura de fórmulas que expressem a Trindade e a unidade em Deus.

Livro VIII

1. (Pról.,1) - *Julgamento do livro VIII*

Dentre os 15 livros do *De Trinitate*, este é o mais místico de todos. Juntamente com o l. IX, desenvolve uma teologia e uma filosofia do amor. Vêm aí descritas as vias do conhecimento afetivo de Deus, o que não exclui, mas até postula, uma perte teórica.

Diz Agostinho que pretende conduzir-nos a um conhecimento de Deus, próprio a fazer-nos perceber a Trindade de modo mais íntimo (*modo interiore*), superiore à simples exposição de dados do mistério, como fizera até o presente.

Este livro é como a base da segunda parte da obra. Aqui se encontram expostos, a maior parte dos temas que virão a ser desenvolvidos a seguir. E ao mesmo tempo em que se apresenta como uma introdução aos livros seguintes, apresenta-se logo de início como resumo dos precedentes. Serve, portanto, de transição entre as duas partes.

Ao dizer que já tratara em outro lugar (*alibi*), certas questões em pauta, Agostinho refere-se principalmente ao l. V (cap. 5,6; 8,9; 10,11), e ao l.VII (cap. 1,1; 2,3; e 4,7).

2. (Pról.,1) - *Revisão da doutrina das relações trinitárias*

Este prólogo é resumo extremamente conciso das discussões e análises do livro V. Não é compreensível a não ser à luz da teoria das relações trinitárias, elaborada por Agostinho em resposta à dialética subtil dos arianos. Era, na verdade, difícil conciliar a distinção das Pessoas com a simplicidade e unidade da essência divina: — ***simples***, essa essência exclui todo acidente; — ***una***, ela não pode ser dividida em três substâncias distintas. Para resolver a dificuldade, Agostinho desenvolve a noção da categoria de relação. Um termo relativo, em si, só pode fazer referência a outro termo, ao qual se opõe e ao qual se relaciona ao mesmo tempo. As relações, então, sem serem mero acidente, permitem inserir a alteridade no interior da substância divina, sem comprometer a sua unidade. Como diz Agostinho, cada termo de relação é outro (*aliud*), sem ser outra coisa (*aliud*). Sendo estabelecido isso, as fórmulas de Agostinho esclarecem-se. Toda denominação tomada em um sentido absoluto (*quod a se dicitur*) designa a essência ou substância. Por exemplo, os termos: ser, grande, bom, sábio. E toda denominação relativa (*quae relative dicuntur ad invicem*) designa as relações que constituem, distinguem e opõem as Pessoas entre si. Assim: o Pai não é o Filho; e o Pai e o Filho não são o Espírito Santo. Em síntese: na Trindade, exprimir os caracteres próprios e distintos de cada uma das Pessoas, vem a ser exprimir suas relações mútuas. (Cf. P. Agaesse, *La Trinité,* B.A.,16, nota 1, p. 571).

3. (Pról., 1) - *A questão desafiante: o que são esses três?*

Novamente, Agostinho volta a lembrar a deficiência da linguagem humana para tornar algo mais compreensível o mistério trinitário.

Precisamos, entretanto, recorrer a ela, para não ficarmos calados de todo, e por sentirmos a necessidade de dizer alguma coisa. Leia-se o que já foi dito a esse respeito, no l. V,9,10b e na nota 14.

4. (Pról., 1) - *O "mente cerni"*

Convida-nos, aqui, Agostinho a rezar a Deus com muito fervor (*devotissima pietate*), para que ele nos abra a inteligência e afaste todo espírito conflitivo, e assim, a essência da Verdade imaterial e imutável possa ser vista pelo pensamento (*mente cerni*). Essa última expressão, muito significativa, é entendida por Agostinho, sobretudo em oposição ao conhecimento vindo pela simples

fé. Constitui uma espécie de conhecimento superior, racional e discursivo, que vem apoiado por certa visão intuitiva da verdade divina. A atenção admirativa da alma purificada fixa-se e repousa nessa contemplação. É, pois, um conhecimento misto: intelectivo e contemplativo, em seus elementos mais elevados. (Cf. F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, p. 105). Leia-se também no l. IV,21,28, nota 36; e neste l. VIII,4,6, n. 11: o conhecimento sobrenatural de Deus.

5. (Pról.,1) - *Obra de orante*

A atitude de santo Agostinho nesta segunda parte de "A Trindade" continua, no fundo, a ser a de crente, não a de filósofo independente das certezas da fé. Anima-o não a "*curiositas*", mas o "*studium sapientiae*" (o esforço na busca da sabedoria). Seu intento não é promover uma pura especulação, mas uma laboriosa reflexão, alimentada pela oração. Não penetra na inteligência da Revelação, a não ser com a ajuda de Deus. Sua busca sempre abre-se com a oração: *Deo supplicandum devotissima pietate "ut intellectu aperiat"*. E prossegue na oração, como testemunham estes freqüentes incisos:
— quantum ipse adjuvat Creator, mire misericors...
— quantum sinit et donat...
— auxilium precantes...
— quantum tribuit...
— Deus adjuvabit...
— *quantum datum est*...

E no final da obra encontramos uma longa oração que testemunha na plenitude, a real intenção de santo Agostinho, toda voltada para a busca da Verdade, do Amor e da união à Trindade santa.

Já na nota 11, relativa ao livro I,3,5 observamos essa atitude orante de Agostinho ao longo desta magnífica obra.

6. (2,3) - *Deus é inacessível*

Com freqüência, Agostinho repete ser o mistério de Deus inacessível. No sermão 52, lemos: "— Que poderíamos dizer de Deus, irmãos? Se percebes o que desejo dizer, não é Deus. Se pudeste compreender, é outra coisa que não Deus" (Serm. 52,16).

7. (2,3) - *Passagem de teor místico*

Nesta passagem, constatamos bem a anunciada transformação de estilo. Já não é o doutor em teologia que fala, como que "*ex cathedra*", a seus ouvintes, mas o místico que partilha conosco suas experiências pessoais e que põe a descoberto a sua alma. Sem dúvida, Agostinho é modesto e humilde demais para se exprimir em primeira pessoa. Mas sabemos bem que ele pode falar, como o faz, daquela pureza de alma que permite o encontro com Deus; da compreensão e da visão de Deus, prometidas ao homem espiritual; da memória de Deus — obra do Espírito Santo na alma. Por certo, não foi nos livros que ele aprendeu tudo

isso. Conhece-o por experiência pessoal, porque desde os dias já distantes de sua conversão, ele viveu em intimidade crescente com Deus. Tem portanto todo direito de dizer como chegar ao conhecimento e ao amor de Deus numa vida de santidade. Ao coração puro pertence a posse de Deus. (Cf. G. Bardy, *Saint Augustin*, pp. 367, 368).

Note-se como Agostinho gosta de empregar a expressão: *Si potes* (se o podes). Já nas "Confissões" (7,17,23), dizia ele que não podemos fixar o olhar em Deus, devido às nossas imperfeições.

8. (2,3) - *Nossa peregrinação terrestre*

"... nos erros da peregrinação" (*peregrinationis erroribus*).

O tema da peregrinação do cristão sobre a terra é muitas vezes retomado por Agostinho. (Cf. belas passagens em: II,17,28; III,4,9; IV, Pról.,1 e 1,2). E nas "Confissões" (IX,13,37 e XII,15,21), ele diz: *Tibi suspiret peregrinatio mea:* Por ti suspiro, no meu exílio.

Aliás, essa é uma idéia tão antiga, quanto o próprio cristianismo. Possui suas raízes nas Escrituras (Hb 11,14-16).

9. (3,4) - *A teoria da abstração*

"Prescinda disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes... Então verás a Deus". No original as expressões são mais vivas: "*Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes... Ita Deum videbis*".

Essa passagem é um testemunho clássico para provar a teoria da abstração em Agostinho. Se da noção de um bem particular conhecido afastamos o elemento que o particulariza, nós nos elevamos ao bem universal — que não é Deus, notemo-lo —, mas no qual nós vemos, de certo modo, a Deus. Nosso Deus não é somente bom, ele é o Bem (*Sed ipsum bonum*).

10. (3,5) - *Esquema do que foi exposto até o presente*

Ao terminar esta primeira parte do livro VIII, convém revermos em síntese, o que foi exposto até aqui;

— Introdução dogmática;

— Prólogo, 1 e 1,2 — Breve recapitulação da doutrina exposta nos caps. V e VII: a fé obriga a estabelecermos a regra de igualdade das Pessoas divinas, como base para a busca da inteligência do mistério trinitário;

— 2,3 a 3,5 — Deus, soberana Verdade e Bem supremo. No cap. 2, é tratada a idéia da Verdade. No cap.3, a idéia do Bem. Há um só Bem absoluto. Todos os outros bens o são por participação. O amor do Bem inerente na alma é a via privilegiada do conhecimento de Deus.

11. (4,6) - *O Conhecimento sobrenatural de Deus*

Eis a bela explicação que F. Cayré nos dá desta passagem: "Não é a uma obra especulativa à qual Agostinho convoca seus discípulos, mas a uma obra

religiosa, fundamentada sobre a fé e a pureza do coração. Ele quer mostrar Deus — dá-lo a ver, de certo modo. Sem dúvida, não veremos a Deus face a face, a não ser no céu, declara Agostinho logo no início deste capítulo. Contudo, nós não chegaremos a vê-lo lá em cima, a não ser que o anemos aqui embaixo. Todavia, não é possível amar o que se ignora. Conhecer a Deus é vê-lo com os olhos do espírito (*mente conspicere*) e ter dele uma firme percepção (*firmeque percipere*). "*Percipere*" significa muitas vezes, para Agostinho, o conhecimento experimental de Deus, dado por uma sabedoria sobrenatural. É, pois, um conhecimento de ordem superior, sobrenatural, da Verdade e do Bem. Daí, ele convida o seu leitor, desde o começo desta segunda parte, a se unir à Trindade pela caridade. Que o nosso apoio seja esse conhecimento ainda imperfeito, que é a fé. Será o ponto de partida para o conhecimento mais elevado de Deus, a que ele pretende nos conduzir. (F. Cayré, op. cit., pp. 109.110). (Cf. o que já foi dito a respeito do conhecimento experimental de Deus, na nota 36 do l. IV,20,28).

12. (4,7a) - *A aparência física de Jesus*

Não é a imagem que salva, mas a fé. Não é meritório para a vida do céu, a imagem que tivermos formado de Cristo-Homem, mas sim a fé na humanidade sacrossanta do Salvador. A imagem pode ser falsa, a fé será verdadeira. Cristo é homem: eis o postulado de nossa fé ortodoxa. Foi ele alto, moreno, esbelto? Essa é a incerteza da imagem diante do desconhecido. (Cf. Fr. Luiz Arias, BAC V, nota 5, p. 511).

13. (5,8ss) - *Conhecer -- ter fé — amar*

Quando se trata de conhecer as realidades divinas em si mesmas, como, por exemplo, a Trindade, não é válido o método do conhecimento pela ordem sensível (VIII,4,6.7a). Nem pela ordem nocional inata, por exemplo, a natureza humana (5,7b); tampouco pela ordem própria da fé (5,7b.8). Nem adiantam as tríades que vemos; muito menos o conceito do número três (5,8). Há um só caminho aberto: o de noções ideais e imutáveis: a verdade (2,3); o bem (3,5); a justiça (6,9). Temos essas noções em nós mesmos, mas elas não vêm de nós. Vemo-las à luz de Deus e ao mesmo tempo "vemos Deus" nelas, o quanto isso é possível (8,12). Essa espécie de conhecimento provém do amor, pois só são descobertas por adesão amorosa. *Et unde inhaeretur illi formae nisi amando?* (6,9). Eis porque, nós já conhecemos a Deus, mesmo pensando não o conhecer (5,8). Esse amor não é estranho à fé, pois há entre fé e amor uma reciprocidade. O amor encontra na fé o seu ponto de apoio (4,6), sua norma (7,10) e seu crescimento (9,13). (Cf. J. Moingt, *La Trinité,* B.A. 16, nota 7, p. 578).

14. (5,8) - *"Credendo diligimus"*

Vimos que no capítulo anterior Agostinho falava da necessidade de amarmos a Deus, apoiando-nos na fé. Fé sem a qual o nosso coração não se torna idôneo para se purificar e assim vê-lo. Agora, torna a convidar seu leitor a apoiar-se no conhecimento, ainda que imperfeito, dado pela fé. Portanto,

crendo, amemos, a esta Trindade, ainda por nós desconhecida (*Ita Trinitatem quam non videmus, possumus credendo diligere*). Por três vezes, encontramos essa bela expressão neste capítulo: "*credendo diligimus*". O conhecimento está implicado na fé que já é adesão e amor.

15. (6,9) - "*Anima*" e "*animus*"

Para o bispo de Hipona, a alma (*anima*) difere da alma espiritual (*animus*). Anima é o principal vital cuja função é vivificar o corpo "*Anima vita est corporis*" (IV,1,3). As plantas não possuem *anima*, se bem que sejam dotadas de vida. Os animais, sim, possuem uma *anima*, porque sentem. É ela invisível, capaz de conhecimento sensível, o que pode suscitar no animal certa consciência. *Animus* designa a alma humana, em oposição à alma animal. *Animus*, pois, é esse princípio vital que anima o corpo humano, e constitui uma "substância espiritual". (Cf. também XII,1,1).

16. (6,9) - *A noção de Justiça*

Eis a definição de justiça dada por Agostinho, no original: "*Justus est animus, qui scientia atque ratione, in vita ac moribus sua cuique distribuit*". Tal definição é de ordem jurídica e destoa num contexto onde o termo "*justitia*", como tantas vezes acontece na Escritura, é sinônimo de santidade, e onde resta menos definida, uma virtude social mais do que uma atitude da pessoa humana. Provavelmente, Agostinho tomou essa definição da filosofia estóica, e encontrou-a em Cícero ou santo Ambrósio. Mas ele insere nessa definição um conteúdo novo, onde se combinam de modo original influências estóicas, platônicas e escriturísticas. Vejamos como. Em seu *De Musica*, ele nota que a alma também possui uma ordem, conforme a qual se deve submeter a Deus e governar a sua natureza animal e corporal (VI,15,50). Portanto, para Agostinho, a justiça, antes de ser uma virtude social e relativa a outrem, é primeiramente uma virtude interior, que assegura o equilíbrio do homem. Confunde-se, então, a justiça com a idéia de Deus, pois é como uma exigência divina, em relação ao homem. Exigência de amor, e a obediência a ela, torna-se caridade. Compreende-se dessa forma, porque a análise reflexiva de justiça vem a desembocar na descoberta da caridade, neste capítulo. (Cf. P. Agaesse, op. cit., n. 11, pp. 573, 584).

17. (6,9) - "*A forma*" — *modelo ou ideal*

Deparamos várias vezes, neste capítulo o termo "*forma*", traduzido nas versões em espanhol e francês por modelo ou ideal. Refere-se esse termo à forma transcendental de justiça ou santidade. Parece ser uma revelação de Deus. Citemos esta difícil passagem: "Tudo o que vês semelhante à forma é a própria forma; e nada se assemelha a ela, porque só ela é tal qual é". (*Quidquid tale aspexeris ipsa est: et non est quidquam tale, quoniam sola ipsa talis est, qualis ipsa est*). Leia-se mais adiante, no cap. 9.12, o que é dito dessa *forma*, como ideal de santidade, que contemplamos (*cernimus*) em nós, e especialmente nos santos, chamados justos.

18. (6,9) - *Síntese dos assuntos tratados do cap. 4 ao 6*

Na nota 10, já foi dada uma visão sucinta dos temas tratados neste livro VIII, do prólogo ao cap. 3. Vejamos agora a temática do cap. 4 ao 6: o assunto central pode ser assim definido: Como é possível a fé na Trindade que desconhecemos? Pois ninguém ama o desconhecido: *Quis diligit quod ignorat*?
— Do 4,6 a 7a, Agostinho trata do papel purificador da fé: preâmbulo do amor. Para se poder amar a Deus é preciso começar por conhecê-lo, com fé isenta de simulações.
— No 5,7b, discorre sobre os conhecimentos de ordem natural, oriundos da experiência, e que se encontram implicados no ato de fé.
— No 5,8, a grande questão: como amar a Trindade que não conhecemos, por não haver nada semelhante a ela, em nosso conhecimento habitual?
— No 6,9, em longo capítulo, vem a resposta após exaustiva análise reflexiva: pelo fato de uma alma, que ainda não é justa, amar uma que é justa, pode-se compreender algo da natureza mesma de Deus, que é não somente incorpóreo, mas ainda imutável. É uma verdade interior que leva o injusto a conhecer e amar a justiça. Será impossível amar o que é justo, sem amar a Deus.

Em nota: o texto do salmo 10,6: "Aquele que ama a iniqüidade, odeia o seu espírito" está traduzido conforme o original utilizado por Agostinho: "*Qui diligit iniquitatem odit anima suam*", o que não corresponde ao que está na Bíblia de Jerusalém.

19. (7,10) - *Os mais belos textos sobre a caridade*

Com muito acerto, Agostinho é alcunhado o "doutor da caridade". Entretanto, entre suas obras não encontramos uma sequer que trate expressamente dessa virtude. Nos Padres da Igreja, geralmente, encontramos de preferência um ensino ocasional e prático sobre a caridade. Só com os escolásticos, teremos um ensino sistematizado sobre as virtudes. A obra agostiniana, onde está exposto mais extensamente o seu pensamento sobre a caridade, é o "Comentário da primeira epístola de são João". Ainda aí, o tema é sobretudo o da caridade fraterna. (Cf. em especial, os Trat. V e o X. No *De Trinitate,* cf. particularmente o livro VIII, o qual encerra o maior número de textos sobre o amor.

O Pe. M. Huftier colecionou os mais belos textos de Agostinho em torno do tema da caridade. Publicou-os na Coleção *Monumenta christiana selecta,* vol. V, Desclée, Tournai, sob o título: "*La charité dans l'enseignement de Saint Augustin*". Desta obra, do l. VIII, transcreve na íntegra os seguintes textos: do cap. 7,10 a 8,12. Colocou-os sob a denominação: "Definição e natureza da caridade". E ainda o cap. 10,14: "A primazia da caridade".

20. (7,11) - *Santo Agostinho-contemplativo na ação*

"Santo Agostinho foi grande contemplativo e teve o digno mérito de saber traduzir sua forte paixão por Deus em incansável serviço em prol de cada categoria de pessoas, conforme as diversas necessidades da Igreja de sua época. Durante todo o tempo em que cultivou a intimidade no íntimo da alma, onde Deus se encontra, ele nunca se subtraiu às exigências do 'Cristo pobre', cada vez

que este batia à porta da sua paz". É assim que João Paulo II comentou esta passagem do *De Trinitate* (7,11), aos membros do Capítulo geral da OSA, a 26.9.89, em Roma.

21. (7,11) - *Caridade fraterna e visão de Deus*

"Aquele que ama seu próximo vê Deus em seu amor". Tal afirmação encontra-se repetidas vezes no "Comentário da primeira epístola de são João". (Cf. principalmente Trat. V, caps. 6 e 7). Mas tal intuição é aprofundada de modo especial nestas últimas páginas do livro VIII de "A Trindade". Não é preciso procurar Deus fora de nós — ao Deus que é amor. "Ele está perto de nós, se queremos estar perto dele". Aqui na terra, a caridade é o caminho de nosso conhecimento de Deus. Isso, porque ela tem sua fonte em Deus, o qual nos faz participar de seu ato de amar. Nessa experiência de amar, Deus é vitalmente conhecido como amor. Amor que permanece em nós, inspira o nosso e se reflete nele.

22. (8,12) - *"Vês a Trindade se contemplas a caridade"*

"Vides Trinitatem, si caritatem vides". Essa sentença persuasiva é o comentário que Agostinho faz do texto joanino: "Deus é amor" (*Deus charitas est*) (1Jo 4,8).

Tal aforismo encontra-se na base de todas as especulações de Agostinho sobre a Trindade. Dizendo de outra forma: é a prática do amor que abre o verdadeiro acesso ao mistério da Trindade. E revela-se admirável a feliz combinação lograda por Agostinho entre a especulação mais ousada e a piedade mais profunda. Ele nunca perdia de vista o aspecto do mistério vivido na história, nas experiências humanas e na contemplação. (Cf. L. Boff., *op. cit*, pp. 78.79).

23. (8,12) - *O amor exige relação*

Ninguém pode amar o irmão sem ter em si a caridade. S. João ensina-nos que esse amor pelo qual se ama ao irmão é o mesmo Deus, porque substancialmente Deus é amor. Mas há um como paradoxo, em dizer que o amor é uma substância, quando ele aparece como uma relação, de sujeito a sujeito. E esse caráter de relação é inseparável do amor. "O amor não existe, caso ele não ame alguma coisa". Por certo, ele se ama, mas caso não se amar, como amando alguma coisa, ele não se ama como amor. Ora, se esse caráter de relação verifica-se, ao se tratar do amor de um ser humano para com outro, como não deve existir tanto mais em Deus, em que o amor identifica-se com a essência? (Leia-se também sobre este tema no l. XV,23,43). Cf. P. Agaesse, *Commentaire de la première Epître de saint Jean*, pp. 39.40.

24. (8,12) - *O amor fraterno: via de acesso ao Deus trino*

A insistência de Agostinho a respeito do amor fraterno explica-se perfeitamente como um enfoque de sua teologia. Deus só se torna conhecido, presente

e amável, pela fé e pela dileção fraterna. Só se consegue uma viva experiência de Deus pelo amor, amor gratuito e puro que brota de nosso coração, para com os irmãos. Aquele que não ama, mesmo fazendo especulações sobre Deus, não chega a perceber o que há de mais íntimo e essencial em Deus. Na interpretação agostiniana, a sentença joanina: "Quem não ama seu irmão a quem vê, a Deus que não vê, não pode amar" (1Jo 4,20), não se refere tanto à dificuldade de ver a Deus, por ser ele invisível e distante, quanto à ausência de amor ao irmão, no coração. Amor esse que é dom de Deus e meio para conhecê-lo e ter experiência viva de sua presença. A caridade é, inclusive, o caminho para vislumbrarmos o mistério trinitário. Em especial, para compreendermos a natureza e a função do Espírito Santo no seio da Trindade, basta considerá-lo em sua força unitiva. (Cf. Pe. José Rodrigues OSA, apud "Comunidade — Procura de Deus", II Encontro Nacional Agostiniano, 1981, p. 74).

25. (8,12) - *Motivações de fundo para abraçar o santo propósito*

Os superiores gerais das famílias agostinianas em sua Mensagem por ocasião do XVI centenário da conversão e batismo de santo Agostinho, apontam o fato de o amor fraterno levar à Trindade, para intensificarem as motivações dos agostinianos à fidelidade da adesão ao santo propósito. Dizem eles: "As manifestações do amor fraterno falam-nos do contínuo relacionamento com o amor de Deus e podem ser realmente manifestações do próprio Deus." (Cf. op. cit., notas 52, 55).

26. (8,12) - *Santo Agostinho — o apaixonado do amor*

Para Agostinho, a lei psicológica que explica todos os movimentos da alma é o amor: "*Amor meus, pondus meum*" (Conf. 13,9,10), (O Amor é meu peso).

A sua Regra inicia-se com as famosas palavras: "*Ante omnia...*": "Antes de todas as coisas, amai a Deus e ao vosso próximo". E os irmãos em religião hão de ter "um só coração e uma só alma" (*Cor unum et anima una in Deo*).

Toda a vida do bispo de Hipona é a vida de apaixonado do amor. Com razão, a tradição artística representa-o com um coração na mão, irradiando chama de amor. (Cf. Fr. Luis Arias, *La SSma. Trinidad,* BAC V, nota 14, p. 533).

27. (10-14) - *A busca do sumo Bem*

"— O que é a caridade, senão o amor do bem?" (*Quid esta autem dilectio, nisi amor boni?*). Tanto por parte do pensamento que busca a verdade, como por parte da vontade que anda em busca do sumo Bem, o espírito humano segue o norte divino do Absoluto. Toda a sua dialética é uma peregrinação ao Infinito, rastreando as coisas cá de baixo. (V. Capánaga, Introdução Geral, BAC I, p. 223).

28. (10,14) - *A força unitiva do amor*

Eis essa bela sentença de Agostinho, no texto original: "*Amor est quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens: amantem, scilicet et quod*

amatur". A vida espiritual é produzida pelo encontro de dois amores: um divino e outro humano. Este só se eleva se for atraído. O amor tem parte decisiva na união com Deus: é de si uma força unitiva. (Cf. Capánaga, Introdução ao *De la verdadera religión,* BAC IV, p. 22).

29. (10,14) - *A analogia da intersubjetividade humana*

A unidade de coração e de alma, derramada pelo Espírito Santo, estabelece entre os fiéis, um "vestígio" da unidade que existe entre as Pessoas divinas. Santo Agostinho apenas ventila aqui essa "analogia do amor intersubjetivo". M. Nédoncelle, autor da famosa obra "*La réciprocité des consciences*", observa que, apesar do lugar restrito dado na obra agostiniana a essa comparação, ela traz uma complementação feliz às analogias trinitárias descobertas na análise das faculdades humanas e seus atos. Publicou esse autor um interessante artigo no *Augustinus Magister* (I, pp. 600-601): "*L'intersubjetivité humaine est elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*" Conclui ele aí que: "Se a análise do sujeito individual dá margem a uma "imagem" trinitária propriamente dita, a análise da intersubjetividade oferece somente um "vestígio", a qual está posta em reserva no *De Trinitate.* Não que as duas analogias sejam incompatíveis. Agostinho, porém, deu sua preferência à analogia da imagem de Deus na mente humana, por conter ela a idéia de unidade substancial mais perfeita. De fato, as três faculdades em nós: memória, inteligência e vontade, constituem uma única substância. Ao passo que quando três amigos se reúnem, eles continuam três homens diferentes. A amizade não reduz as três substâncias distintas. A comparação das faculdades peca porque não exprime a diversidade das pessoas. A comparação dos três amigos que se amam peca porque não exprime a unidade da substância. Agostinho considerou essa segunda insuficiência pior que a primeira. Abandonou, pois, a comparação dos amigos em proveito da outra. Isso porque ele trata o mistério divino e considera que aquela analogia explica melhor a natureza una de Deus, ainda que não a das pessoas.
(Apud *Homélies sur l'Ev. de saint Jean,* B.A. 71, nota 909, p. 943).

30. ((10,14) - *Nova etapa da pesquisa*

Nesta passagem para a segunda parte de sua obra, é surpreendente como Agostinho muda bruscamente de método, em sua pesquisa do mistério trinitário. Neste final do livro VIII, dá-nos uma primeira imagem psicológica da Trindade e anuncia que doravante é nesse terreno que nossas indagações hão de se dirigir.

31. (10,14) - *Síntese da mensagem agostiniana sobre o amor*

Se Deus é amor, caminha tu até ele, pelo caminho seguro do amor fraterno. Abraça a Deus-Amor, e abraçarás a Deus com amor. Não me digas que em Deus não descobres a Trindade. Se vês o amor, vês a Deus. Eu te farei ver que vejas. Sonda tua alma e se amas, aparecerá no amor uma trindade que requer exame atento: o amante, o que é amado e o amor (*Ecce tria sunt: amans, et quod amatur*

et amor). Não que já tenhamos encontrado o que ambicionamos. Mas temos avistado o lugar onde é necessário buscar: a alma humana, como imagem da Trindade.

Livro IX

1. (1,10) - *"Intentio", "extentio" e "distentio"*

O presente texto ensina-nos que a perfeição nesta vida consiste em avançar pela intenção, até a meta que está diante de nós (... *et in ea quae antea sunt extendi, secundum intentionem*). Essa intenção na busca é o recurso mais seguro (*tutissima*), enquanto não alcançarmos aquilo a que tendemos, e que nos leva para além de nós mesmos (*illud quo tendimus et quo extendimur*). *Intentio* é, pois, a reta intenção na busca de Deus. E *extensio*, a ação de estender-se, o esforço da alma para sair de si mesma e unificar-se em Deus. Agostinho tira esse termo: *extentio*, do citado texto de Fl 3,13: *ad ea... estendem meipsum*. As duas palavras: *intentio* e *extentio* são quase sinônimas, pois caracterizam uma só e mesma atitude da alma, de voltar-se para Deus. Opõe-se à *distentio*, que é o estado de dispersão nas coisas sensíveis e temporais. Leia-se a meditação sobre o tempo no comentário a Fl 3,12-14, em "Confissões" (XI,29,39).

2. (1,1) - *A fé, início do conhecimento de Deus*

Certa enim fides, utcumque inchoat congnotionem. (É a certeza da fé que, de certa maneira, está na origem do conhecimento).

De fato, é efeito próprio da fé formar em nós uma imagem de Deus, no melhor conceito possível. Confere ela uma existência mental às coisas propostas à nossa adesão pessoal. No l. XV,2,2, Agostinho chega à conclusão: "A fé procura, mas a inteligência acha" (*Fides quaerit, intellectus invenit*). Mas conhecia ele muito bem os limites impostos pela nossa condição terrestre à busca racional de Deus. E os limites da experiência mística correspondentes aos limites da exploração teológica. Proveitoso é lembrarmos que, para os pensadores modernos, a noção de "mistério da fé" tem antes de tudo uma conotação negativa. Seria como uma proibição à razão de passar além de algo que nunca chegaremos a compreender. Para Agostinho, porém, a noção de fé possui um valor positivo: é uma riqueza inesgotável em cujo seio o espírito progride indefinidamente, de luz em luz, sem jamais chegar ao fim. Mas também, sem nunca cessar de adquirir novas luzes. Leia-se o que diz H. I. Marrou sobre esse tema, em seu *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 73.

3. (1,1) - *Famosa fórmula sobre a busca incessante da verdade*

"Busquemos como os que hão de achar, e achemos como os que irão buscar" (*Quaeremus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri*). Essa bela fórmula vem encontrando múltiplas interpretações e aplicações em diver-

sos campos. O Pe. Miguel Lucas OSA, em seu judicioso livrinho: "A arte de ensinar. (Ensine como santo Agostinho)" assim a apresenta: "Faça com que sua busca seja tal que possa estar seguro de encontrar a verdade, e que seu encontro com a verdade seja tal que possa continuar buscando-a" (p. 63). E o filósofo e literato W. Tenório, em seu interessante e original: "O amor do herege", cita este mesmo texto como última lição e epílogo da sua obra: "Procura como se fosse encontrar, sabendo que não encontrarás nunca, se não procurares sempre (pp. 79.87).

Na verdade, o espírito humano progride continuamente. Procuramos como se fôssemos achar, mas na verdade nunca acharemos se não indagarmos sempre. Imprime assim Agostinho um movimento sem fim à dialética do espírito. A investigação leva sempre a novo achado cheio de promessas e novos achados e atrações. No l. XV, Agostinho dirá: "Deus é buscado para ser encontrado com mais doçura, e é encontrado para ser buscado com mais ardor" (2,2).

4. (1,1) - *A regra canônica da fé e a de atribuições*

No início deste l.IX, Agostinho julga dever expor mais uma vez, com clareza, a regra canônica de nossa fé. Insiste ele na distinção de Pessoas e na unidade de essência, em Deus. Quanto à atribuição às Pessoas divinas, a regra primordial da verdade das analogias é que os termos atribuídos manifestem uma essência idêntica, com referência total e igual, de uma Pessoa às outras.

5. (2,2) - *Imagem imperfeita, mas imagem*

Para Agostinho, a criatura humana é antes de tudo, a imagem do Criador — imagem imperfeita, contudo, imagem. (*Impari imagine, attamen imagine, idest homine*). Tornará ele a afirmar no próximo l. X,12,19, referindo-se, agora, à mente: "... o que de mais excelente possui a criatura humana, essa imagem imperfeita, mas afinal imagem... (*impar imago ut humana mens, sed tamen imago*). A imagem propriamente dita de Deus está no homem interior, em seu espírito. É lá que a semelhança se dá. É preciso observar que na base das analogias psicológicas que Agostinho vai demonstrar, está o tema bíblico do homem feito à imagem de Deus, e portanto, do Deus trino. A afirmação agostiniana de que o homem é criado à imagem de Deus não está baseada, pois, na razão humana, entregue às suas próprias forças, e sim na revelação (Gn 1,26). Ele investiga a fundo a alma para tentar encontrar aí a imagem criada da Trindade, pois crê que ela, mesmo não sendo perfeita, ajudará a que penetremos na vida íntima de Deus.

6. (2,2) - *Análise do amor na criatura*

A primeira relação que Agostinho retira em sua reflexão na busca de uma imagem da Trindade no interior do homem é a do amor: "*Cum aliquid amo, tria sunt: ego, et quod amo et ipse amor... Tria ergo sunt: amans et quo amatur et amor*". Mas essa tríade de amor entre mim e algo que amo, ou entre duas pessoas amigas não o satisfará, porque não exprime a identidade de essência

entre o amante e o amado. Será, porém, a partir daí que, afinal, ele procederá na busca de uma concepção analógica do divino mistério, no interior da mente humana.

7. (2,2) - *A mente*

Santo Agostinho concebe a alma espiritual como ordenada hierarquicamente, em suas partes: uma porção inferior e outro superior. A palavra "mens" exprime, geralmente, a porção superior: *principale mentis humanae* (XIV,8,11); *quod excellit in anima, mens vocatur*" (XV,7,11). Logo, recebe o nome de mente, não a alma, mas o que nela é superior — a sua fina ponta.

Cada pessoa humana, por si, assemelha-se a Deus em sua mente, e constitui uma imagem da Trindade, ainda que imagem inadequada da sua essência. Agostinho empenha-se em descobrir em que a mente é imagem e reflete algo de Deus.

Entretanto, convém advertir que na linguagem agostiniana esse termo "mens" é muito elástico. Por vezes, fica restringida à faculdade cognoscitiva e outras, como na presente ocasião, estende-se a toda a vida da alma. Conforme o contexto, teremos de traduzir a palavra mente por: mente, alma, espírito, inteligência ou razão.

8. *(2,2) - Na mente: unidade de essência na relação do amor a si mesma*

Existe uma unidade de essência entre a *mens* ou espírito, ao mesmo tempo que uma relação entre ela e o amor que dirige a si mesma. Assim, mesmo que a mente se ame a si própria, e não algo de fora, encontramos dois termos, um em relação ao outro: o amor e o objeto amado. Nesse caso de ela amar-se a si mesma, a própria mente é o objeto amado e constitui com o amor uma só essência. *Mens vero et spiritu non relative dicuntur sed essentia demonstrat.* Pode-se já afirmar que a relação entre esses dois termos: a mente que ama e é amada e o amor, é uma relação de igualdade. Esse amor da mente por si mesma não é senão a afirmação natural de si mesma. O que ama é exatamente igual ao que é amado. (Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 291).

9. (2,2) - *O enfoque antropológico em Agostinho*

Diz B. Mondin, em seu "Curso de filosofia", I: "O que dá originalidade à reflexão agostiniana é a perspectiva na qual são considerados os problemas a respeito de Deus, do homem e do mundo. Perspectiva essa essencialmente interior. Com efeito, um princípio inspirador é aquele que ele já havia enunciado em seu "A verdadeira religião": "Não saias de ti, volta-te para ti mesmo, a verdade habita no homem interior" (39,72). Em conformidade com esse princípio, Agostinho não procura a solução dos problemas filosóficos no estudo da realidade externa, como fizera Aristóteles e em geral toda a filosofia grega, mas no estudo do mundo interior da alma. A colocação interior de sua filosofia manifesta-se especialmente na especulação sobre Deus. Para estudar, tanto a sua natureza como a existência divina, Agostinho parte do homem. Em "A

Trindade" é esse o procedimento para o estudo da natureza una e trina de Deus. Não que ele tenha a pretensão de tirar o mistério da Trindade do estudo da natureza humana, já que somente pela revelação é que sabemos que na realidade divina há três pessoas. Todavia, nesta obra, Agostinho mostra que a razão pode encontrar na criatura, especialmente no homem, vestígios e imagens da Trindade, os quais podem servir de analogia para se penetrar um pouco no mistério profundíssimo da Trindade de pessoas, na úncia natureza de Deus. As analogias mais belas são as que a alma encontra em si mesma, sobretudo as da: *mens, amor notitia* (livro IX) e *memoria, intelligentia, voluntas* (livro X). (*op. cit.*, pp. 140,141).

10. (3,3) - *Só o espírito pode voltar-se sobre si mesmo*

Eis uma qualidade própria do espírito: *redire in semetipsum* (voltar-se, dobrar-se sobre si mesmo pela reflexão). Com os olhos do corpo podemos ver as outras coisas, iluminadas pelo sol, mas não o próprio órgão ótico, a não ser que se utilize um espelho. Só o espírito — por ser incorpóreo — pode operar sua *conversio incorporea*. Tal reflexão ou conversão, com que a mente se abraça a si mesma, é um fato primordial da vida humana, fonte das primeiras certezas. (Cf. V. Capánaga, Introdução geral, BAC I, p. 217). Agostinho voltará a esse tema no próximo parágrafo 5 e, sobretudo no l. XIV,6,8.

11. (4,4) - *A primeira trindade no interior da alma: mens, notitia, amor.*

O ponto de arranque para a descoberta da primeira trindade criada, fundamenta-se na alma que se ama a si mesma. Diante da objeção que a "mens" não pode se amar porque não se conhece, Agostinho afirma, com palavras inequívocas, que o conhecimento que ela tem de si mesma é intuitivo. Conhece-se por ser incorpórea e poder dobrar-se sobre si, em reflexão interna (*Ergo et semetipsam per se ipsam novit*). A mente, ao se amar, constitui duas realidades. Mas quando se conhece e se ama, temos três termos: a mente, seu conhecimento e seu amor (*Mens et amor et notitia eius*). Aí está a primeira trindade que se manifesta no santuário mesmo da alma.

12. (4,4) - *A igualdade reinante entre os três termos*

Os três elementos: "mente, conhecimento e amor" formam uma unidade. E essa unidade é perfeita por serem iguais em valor, esses elementos. Se no amor existisse carência ou excesso, haveria uma falta. E se não existisse adequação no conhecimento, tampouco haveria perfeição. Logo, o conhecimento e o amor são iguais em intensidade, ao alcançar a mente da perfeição. E nessa tríade, existe uma forte correlação dos termos. O conceito de "mens" traz necessariamente os conceitos de conhecer e de querer. (Cf. também o cap. 5,8). O conhecimento relaciona-se com o amor e ambos com a mente, necessariamente. Não se pode romper a união, nem desordenar a hierarquia: mente, conhecimento e amor, sem pecar contra as leis da ordem. É o que fazem as filosofias irracionalistas. Ora, o pensamento puro seria incapaz de resolver todos os

problemas do espírito. Isso, se ao amor não for dado participação na verdade do conhecimento...

13. (4,5) - *A tríade em nós, em estado de desenvolvimento*

Diz Agostinho que essa primeira triade em nosso interior, nos é dada em estado de evolução (*tanquam involuta;* de "evolvi": ser desenvolvido). O pensamento pode esforçar-se por desenvolvê-la, de certa forma, dentro de sua própria substância. E a "mens" fica sempre em estado de potencialidade, de uma realização cada vez maior. Ao passo que a Trindade de Pessoas divinas já está totalmente em ato, perfeitamente atualizada.

14. (4,7) - *Condições de uma imagem trinitária*

Explica E. Gilson em sua obra —"Introduction à l'étude de Saint Augustin": "Qualquer que seja a trindade criada, que Agostinho analise, ela deve manifestar a existência no seio da "mens", de três termos consubstanciais, apesar de sua distinção, e que sejam iguais entre si, em relações mútuas" (*op. cit.*, p. 290). Para que exista a imagem da Trindade é preciso, pois, haver três realidades distintas por sua oposição relativa, com uma unidade de essência ou substância. Não como se passa com o bloco de ouro do qual se fazem três anéis, pois, ao fundi-los em uma só massa, novamente, perece a trindade, ainda que subsista um só ouro.

15. (5,8) - *Importância histórica destas análises agostinianas*

Na "Antologia dos Santos Padres", de autoria de Dom C. Folch Gomes, encontramos a transcrição destes famosos textos, do l. IX, caps. 1 ao 5, nas pp. 344-350. Como já observamos, na análise feita por Agostinho, há no espírito humano uma unidade de substância e trindade de termos relativos. E a relação é o fundamento da unidade. Tais reflexões possuem uma real importância histórica. Pedro Lombardo (1160) transmitiu-as à Idade Média, no primeiro de seus "Quatro livros de sentenças". Tornaram-se, então, obrigatórias na meditação e no ensino de teologia. E para o historiador moderno, tais análises são indispensáveis ao estudo da teologia natural e da psicologia de Agostinho. Considera o já citado filósofo E. Gilson que seria uma perigosa tentação isolar o problema da Trindade daquele da "mens", ao estudar Agostinho. Essa amputação cortaria a psicologia agostiniana de suas raízes teológicas. Não é justo separar de modo artificial o que Agostinho uniu, em sua reflexão. (Cf. *op. cit.*, pp. 290.291).

16. (5,8) - *Revisão da exposição feita*

Na busca da "inteligência da fé", em determinado dado da revelação (Gn 1,26.27), Agostinho descobre a vida do espírito humano como portador de um sinal da vida trinitária divina. Com efeito, a tríade no interior de nosso espírito possui, como a SS. Trindade:

— consubstancialidade de três elementos: a mente, o conhecimento e o amor (4,4-6), e assim constituem uma só essência;

— distinção entre os três termos, os quais são iguais entre si, em seus atributos essenciais;

— circum-incessão entre os três elementos que se acham implicados um no outro (5,8). Veja-se o que já foi exposto sobre essa "pericórese" na Trindade, no l. VI,7,9 e na nota 8.

Tais dimensões só são encontradas na natureza do espírito e não em exemplos materiais, como o dos três anéis feitos do mesmo ouro (4,7), nem mesmo na relação de amizade entre amigos. Pois essa amizade pode vir a cessar em um dos termos (4,6).

Assim, a tríade no espírito humano apresenta-se: inseparável, consubstancial, de valor igual e correlativo. Dá-se uma imanência e circumincessão nos três elementos, tal como na Trindade divina. (*Ea tria esse, singulis in seipsis et invicem, tota in totis... Itaque omnia im omnibus*). (Cf. Folch Gomes, "A Doutrina da Trindade eterna", p. 292).

17. (5,8) - *A "notitia": conhecimento atual ou habitual da alma?*

O termo "notitia" significa conhecimento, idéia, conceito que formamos de alguma coisa. Poder-se-ia perguntar: nessa primeira trindade apresentada por Agostinho como imagem analógica da SS. Trindade em nós, a "notitia" designa conhecimento atual ou habitual da alma? Dito de outro modo: é a "notitia" o ato pelo qual a alma toma conhecimento explícito de si mesma, ou, ao contrário, é aptidão que ela tem de se conhecer, mesmo se não pense explicitamente em si, e não se tome como objeto de conhecimento? E. Gilson considera que neste l. IX, Agostinho não distingue os dois modos de conhecimento. Ele o fará mais adiante, no l. X., e principalmente no l. XIV. É conveniente lembrarmos que ao compor o *De trinitate*, Agostinho está em pleno processo de investigação e em evolução contínua, na sua reflexão sobre o augusto mistério.

18. (5,8) - *Breve avaliação das analogias antropológicas*

Para elucidar a unidade na trindade e a trindade na unidade, Agostinho elaborou duas famosas analogias calcadas sobre o dado antropológico, criado à imagem e semelhança de Deus. A primeira analogia: "a mente, o conhecimento e o amor" encontra-se neste l. IX, do cap. 2,2 ao 5,8. E a segunda: "a memória, a inteligência e a vontade", no próximo l. X. do cap. 11,17 ao 12,19.

Na primeira imagem, vemos que cada um dos termos contém os outros:

— a mente conhece e ama;

— o conhecimento supõe a mente e o amor;

— o amor implica a mente e o conhecimento.

Os três são a própria alma humana, que é vida e ação contínua, numa simultaneidade completa de operação e de ser. Essa primeira imagem como a seguinte, nos dá uma pálida imagem da unidade e da distinção das três Pessoas na Trindade. (Cf. L. Boff, "A Trindade, a sociedade e a libertação", pp. 77.78).

19. (5,8) - *Uma advertência necessária*

Somente uma perspectiva religiosa e dinâmica nos permite compreender e julgar a ontologia e as analogias de Agostinho. Só assim se poderá perceber a adequação dos três elementos: *mens, notitia et amor*. E só quando houver uma busca de identificação com a imagem do Filho de Deus, quando houver imitação das relações substanciais da Trindade divina, essa tríade se tornará verdadeira imagem. Isto é, quando nela reinar na perfeição a unidade, a igualdade e a comunicação de vida. (*Quando tria ipsa, ad se ipsa perfecta sunt*). (Cf. J. Moingt, s.j., na Conclusão, B.A. 16, n. 19, p. 597).

20. (5,8) - *Entrosamento da ordem psicológica e ontológica*

Passagens como esta mostram bem que Agostinho aliou à categoria metafísica de relação, a analogia psicológica da pessoa humana, para explicar o mistério das Pessoas divinas. Convida-nos ele a considerar na ordem psicológica e não apenas na ontológica, a circum-incessão trinitária. A concepção que nelas transparece é a de um campo de consciência: o Ser inteligível de Deus, diferenciado pelas relações mútuas das três Pessoas, em três "ego". Daí, aliás, sob essa influência do modelo da Trindade, a tendência de Agostinho a certa personificação nos termos da tríade finita: *mens, notitia, amor*.

21. (6,9-11) - *Um capítulo de transição*

Este longo capítulo, que encerra os itens de 9 a 11, é como uma transição entre a 1ª parte (caps. 2,2 - 5,8), que tratou da primeira analogia antropológica, à 2ª parte (caps. 7,12 - 12,18), a qual discorrerá sobre o Verbo mental. Agostinho explica aí que não se dá verdadeiro conhecimento se não existir julgamento conforme às verdades eternas (*rationes sempiternae*), tais como: a verdade, o bem, a justiça, a beleza etc. Só se houver real adequação entre a mente e uma verdade eterna que o verbo interior será concebido.

22. (6,11) - *O amor do Amor*

Nas análises dos livros VIII e IX desta obra, Agostinho parece admitir como uma experiência evidente primitiva, e que não precisa de explicação, esse amor do Amor. Não que seja a transposição em contexto cristão da teoria platônica segundo o amor do Bem absoluto está implicado em todo o conhecimento e em todo querer humano. Mas sim, porque a revelação cristã identifica o Deus criador com o Amor subsistente. O amor do Bem torna-se então: o amor do Amor. E todo amor verdadeiro por uma pessoa, seja ele justa, seja pecadora, é medido por esse Amor absoluto. O amor do Amor está assim implicado no amor que temos por nosso irmão. A imanência do amor de Deus no amor humano é a sua mesma transcendência. (Cf. P. Agaësse, "Commentaire de la première ep. s. Jean", p. 51)

23. (7,12) - *A geração de nosso verbo interior*

Estamos aqui na raiz mesma da teoria da iluminação agostiniana. Todo conhecimento verdadeiro é necessariamente conhecimento nas verdades eter-

nas do Verbo. Isso porque o ato mesmo de conceber a verdade em nós, não é senão uma imagem da concepção do Verbo pelo Pai, no seio da Trindade. Com efeito, como o Pai concebe eternamente uma perfeita expressão de si mesmo, que é o Verbo, assim também, o pensamento humano fecundado pelas razões eternas do Verbo, gera interiormente, um conhecimento verdadeiro de si mesmo. Essa expressão em ato, é evidentemente, distinta da memória de si, em estado latente, que ela exprime. Contudo, não se desprende dela. O que se desprende é apenas a palavra exterior, pela qual nosso conhecimento interno se exterioriza, por meio de palavras ou outros sinais exteriores. (Cf. Gilson, *op. cit.* p. 294).

Veremos ser introduzido, no final deste curto capítulo, o terceiro termo da trindade psicológica: a vontade. Com ele, se completa o círculo da vida interior. Sua função é conectiva ou copulante. Por uma operação vital, une o sujeito ao objeto e tende a uni-los sempre. (Cf. l. VIII,10,14, n. 28).

24. (7,12) - *Surgimento do termo "verbo"*

O verbo! A maior palavra da linguagem agostiniana, enfim é pronunciada! Ainda não havíamos encontrado esse termo, nem no "novit se" (conhece-se) do cap. 5,8, pois Agostinho reconhece ali um verbo, como que sem forma sem que seja ainda, um "verdadeiro verbo". Tampouco no cap. 6,9, onde está expresso o termo "verbo", nas observações psicológicas feitas sobre o modo habitual de se exprimirem as pessoas, ao se referirem sobre a própria mente. Só há concepção de verbo quando aparecem as verdades eternas — só quando contemplamos a verdade inviolável (*intuemur inviolabilem veritatem*). Mas a palavra "verbum" ainda não aparece de modo definido aí, apesar de ter sido enunciado como uma definição *a priore*. Percebe-se a importância desse "verbo" para o reconhecimento na alma da *evidentior trinitas* (uma trindade mais evidente), que Agostinho se propõe a esclarecer no l. X. Mas tudo está ainda por ser feito. Primeiramente, justificar e explicar a aparição desse segundo termo na trindade analógica. E depois, acrescentar o terceiro termo, a saber: o amor, sem o qual a trindade ficaria incompleta. É o que será feito nos dois capítulos seguintes. (Cf. A. Gardeil, "La structure de l'âme", pp. 304, 305).

25. (7,12) - *O verbo mental e as verdades eternas*

Até o presente, ainda não foi exposto sob que condições o conhecimento e o amor da mente humana podem se tornar perfeitos, a fim de serem de fato, imagem da Trindade. Ora, essa questão é a mais importante. Podemos distinguir, três afirmações sucessivas que aqui estão em conexão umas com as outras:
1º) O verbo interior supõe o conhecimento das verdades eternas (7,12);
2º) O verbo é um conhecimento que implica o amor (8,13-10,15);
3º) O verbo é gerado pela mente que nela se diz e se exprime (12,18).

De fato, nas condições atuais, a alma humana é mutável, perturbada, e acha-se de certa forma escondida sob um revestimento de imagens sensíveis que assimilou. Se ela quiser ultrapassar o conhecimento experimental e empírico de seu eu mutante, deve se referir às verdades eternas. E aí está uma

das grandes dificuldades que encontramos na compreensão do pensamento agostiniano: ele nos propõe, como tipo de verdade, não o objeto empírico e experimental, mas a relação desse objeto à idéia criadora que lhe deu origem (cf. VIII,3,5). O ponto de perspectiva no qual a alma deve se colocar para se conhecer realmente é essa perfeição ideal, essa verdade imutável que corresponde à intuição divina. (Cf. P. Agaësse, n. 20, B.A.16, *op. cit.* p. 597-599).

26. (8,13) - *O amor às criaturas*

Não havemos de deduzir do presente texto que Agostinho condena o amor às criaturas. Para ele, é lícito amar a todo o criado e natural. Assim como é lícito amar os parentes (Sermo 344,2); e não só lícito, como obrigatório (Sermo 349,2,2). Mais adiante, nesta obra, no l. XI,5,9, (nota 20) tratando do corpo visível, está dito: "É porque tal amor é uma loucura". Cf. o que está explicado nas "Retratações" II,15,2 (texto na Introdução do presente volume). Leia-se ainda o que está dito em "A verdadeira religião", 46,86-89 (n. 89) e em "A Cidade de Deus", XXI,26,4. Os bens sensíveis devem ser amados apenas como meios, e os bens espirituais, em Deus.

27. (8,13) - *"Verbum cordis"*

No l. VIII (10,14), Agostinho já explicara que o nosso organismo psicológico acha-se vivificado pela força unitiva do amor. Assim, a produção de nosso verbo interior está condicionado pelo amor. O verbo será concebido pelo amor — por um amor culpável da criatura, ou pelo amor casto e puro de Deus. O verbo e a mente que o gera, vêem-se enlaçados por um abraço espiritual (*complexu incorporeo*), pelo amor unitivo (*amor coniungit*). O amor tem, pois, sua origem nessa união da alma com o verbo. Ele é o terceiro elemento, o termo de permeio (*quasi medius amor coniungit*) que une o gerador ao gerado e os mantem entrelaçados. Agostinho não sai assim, da via de amor traçada no l. VIII. A produção do verbo é o fruto de "uma "busca", de "uma indagação", de "um desejo", de "uma atração" de "uma união". Só o conhecimento amado que é o verbo.

Ora, todo amor autêntico implica relação à "forma" (ideal ou modelo), da justiça (cf. VIII,6,9, n. 17). O que leva Agostinho a situar o problema do conhecimento da alma por si mesma, num plano transcendente, no das verdades eternas, em sua relação com Deus.

28. (9,14) - *A imanência do verbo na alma*

A distinção entre o amor verdadeiro e o falso manifesta-se sob a forma especial da imanência perfeita do verbo na alma, desde o momento de sua concepção. Na busca dos bens sensíveis, uma coisa é a concepção, outra o parto, isto é, a posse do objeto cobiçado. Na busca dos bens espirituais, a concepção e o nascimento identificam-se. É o que se dá no amor às coisas espirituais. A vontade logo se repousa com delícia no achado (*conquiescit*). E o verbo só é gerado sob a condição que a *notitia* seja perfeitamente igual e idêntica a ele. E

a imanência, isto é, a permanência do verbo só é possível se entre o verbo e a alma não se interpuser elemento algum, sensível e estranho. O amor deve estar orientado unicamente para as *rationes aeternae*. Assim, quem conhece com perfeição a justiça e a ama, já é justo. (Cf. P. Agaësse, n. 20, B.A. 16, pp. 598, 599).

29. (10,15) - *A "amata notitia" gerada na mente*

Eis a questão levantada: todo conhecimento é verbo, ou somente o conhecimento com amor — a *amata notitia*? Agostinho explica: as coisas que odiamos, se é com justa causa que nos causam aborrecimento, essa repulsa, entretanto nos agrada e é um verbo. Pois não é a noção de pecado em si, a causa de nossa repugnância, mas o próprio pecado.

Afirma ainda claramente Agostinho: o verbo a que queremos aqui nos referir não são conhecimentos especulativos, sem nenhum entrosamento da vontade, mas sim um conhecimento com amor (*cum amore notitia*).

A conclusão é lógica: quando a alma se conhece e se ama, seu verbo se une a ela, com amor. E porque ama o conhecimento e conhece o amor, o verbo está no amor e o amor está no verbo. E ambas as coisas, naquele que ama e fala (*et utrumque in amante et qui dicente*).

30. (11,16) - *O conhecimento pelos sentidos*

O que já foi dito a respeito do conhecimento inteligível para a concepção do verbo interior "mutatis mutandis", pode ser aplicado no conhecimento sensível. A produção da sensação pela alma é uma "dictio" (uma expressão). Embora seja essa uma analogia mais longínqua, não deixa de ser também uma analogia da geração do Verbo pelo Pai.

31. (11,16) - *O verbo da mente*

O verbo da alma (*mentis*) é produto da própria alma que se reflete nele, como em sua imagem. Existe perfeita adequação entre ambos, igualdade e semelhança. A produção de nosso verbo interior é uma verdadeira geração. Em outras palavras: a alma gera por si mesma um verbo, em tudo idêntico a ela, e impulsionada pelo amor.

32. (12,17) - *A processão do Espírito Santo*

Por que não gera a mente a ambos: à *notitia* e ao amor? E por que não crer e não dizer que o Espírito Santo é gerado tal como o Filho? Nesta obra, Agostinho esboça uma interpretação: o ato de conhecer produz uma imagem, ora o ato de amar não produz nova imagem. O amor provém do conhecimento, sem ser ele mesmo uma imagem. Mas o bispo de Hipona não parece poder explicar por que assim se passa. "É uma questão extremamente difícil... quem pode explicar?" diz ele no *Contra Sermonem Arianorum* (23,19). Ainda assim, o que Agostinho afirma em seu "A Trindade", continua a ser clássico através dos séculos: "O Espírito Santo deve sua origem, não a uma geração, mas a uma processão"

(12,18). A santo Tomás de Aquino seria dado deduzir todas as conclusões do pensamento agostiniano (cf. S. Teol. I, q.27, a.4).

Afirma João Paulo II, em sua Carta Apostólica "Augustinum Hipponensem" (II,3,n.115): "O Espírito Santo procede como amor, e portanto não é gerado", e cita esta passagem do *De Trinitate.*

Leia-se também neste volume: 1.IX,12,18 e 1.XV,27,50, nota 76.

33. (12,17) - *O "exercitatio mentis"*

Todo ao longo dos sete últimos livros do "A Trindade", livros nos quais se desenvolve o esforço propriamente filosófico da busca, Agostinho não cessa de nos lembrar da necessidade de afinar continuamente nossa atenção, exercitando a vista de nosso olhar interior (... *exercitationem mentis aciem*). Associa ele, intimamente, a noção de "exercitatio" com o método dialético e a elaboração positiva do conhecimento da verdade. Espera assim obter duplo fruto: a verdade e o espírito mais capacitado para a acolher. (Cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* pp. 322-326).

34. (12,17) - *Comparação com o método dos Diálogos filosóficos*

Assim como se dá nos Diálogos filosóficos agostinianos, são propositais os lentos desvios na argumentação do "A Trindade". Consistem em um exercício dialético, que tem por fim levar o leitor à "exercitatio" da inteligência, e levá-lo a elevar-se mais. Agostinho gosta de repetir que almeja subir "ab inferioribus ad superiora" e levar "ab exterioribus ad interiora", na presente obra, não somente a doutrina, mas também o método dialético e até as imagens são retomadas dos Diálogos filosóficos. Por exemplo, a da luz resplandescente refletida nas ciências. Entretanto, é preciso salientar o progresso revelado pelo autor, na presente obra. Faz ele ainda apelo à dialética, mas não há mais traço daquele verbalismo encontrado nas suas primeiras obras filosóficas. Ainda se encontram muitas digressões, busca de questões aparentemente sem referência direta ao problema trinitário. Mas agora, as discussões todas chegam cada vez mais a um resultado positivo e com um valor religioso profundo. (Cf. H. I. Marrou., *op. cit.,* pp. 319-327).

35. (12,18) - *Gênese do conhecimento*

"É preciso considerar com certeza, que todas as coisas que conhecemos geram conjuntamente em nós, o seu conhecimento" (*Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congeneret in nobis notitiam sui*). "De ambos, pois, é gerado, o conhecimento: daquele que conhece e do objeto conhecido" (*Ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente et cognito*). Tais axiomas passaram a ser clássicos. Constituem um princípio do qual foi feito amplo uso pela filosofia posterior. Não somos criadores, mas receptores da verdade. O conhecimento supõe um sujeito e um objeto. As próprias coisas nos comunicam certa luz, pois colaboram ativamente na formação de nossos conceitos. A "notitia" é assim uma assimilação intencional da atividade intelectiva

e do objeto real. A intelecção supõe o trânsito da potência ao ato. Nosso verbo interior, antes de se formar era formável. E como a possibilidade de inteligir é diversa, existem graus de conhecimento, são João da Cruz cita assim esse princípio agostiniano: "Do objeto presente e da potência da alma, nasce o conhecimento" (Subida... II,3,2).

36. (12,18) - *Função do Espírito Santo*

A mente, quando se conhece é pai de seu conhecimento. O amor porém, começa a existir de certa maneira antes do parto do verbo. Ele foi que inclinou a formá-lo. E uma vez formado, o verbo não deixa o amor mudar de natureza. O amor continua unitivo e conetivo. Une na paz da comunhão, o Pai e seu Filho. E na criatura humana, igualmente, ainda que o amor brote do conhecimento, não é imagem. Logo, ele não é verbo, nem imagem, nem filho.

O que geramos interiormente é o que desejamos continuar a possuir. Apegamo-nos ao gerado e temos complacência nele. O amor, pois, está duplamente ligado a toda e qualquer geração. Ele é a sua causa e o apego ao fruto conseguido.

37. (12,18) - *"Appetere et frui"*

A vontade manifesta-se sob dois aspectos. Como desejo, aspiração ou tendência (em latim: *appetere*); e como: gozo, fruição, satisfação (em latim: *fruitio*). Isto é, como impulso insatisfeito que busca o que lhe falta; e ainda como descanso, fruição, repouso, plenitude, na posse do que foi alcançado. Na vida presente, o fundo de nosso espírito é mais força de tendência, inquietude, do que complacência. Isso porque o objeto plenamente capaz de satisfazer ao que aspiramos, acha-se oculto ao olhar contemplativo de nossa inteligência. Cf. no l. VIII,10,14, n. 27: "A busca do Sumo Bem". E leia-se nas Confissões, a famosa sentença: "Inquietum est cor nostrum donec requiescit in te" (I,1,1). (Cf. Capánaga, *Los libros acerca de la Trinidad,* Introd. geral, B.A.C. I, p. 222).

38. (12,18) - *A circularidade trinitária*

De todo o exposto neste capítulo, pode-se deduzir uma lei que seria com justeza, chamada a circulação do espírito. A mente, como fecundada pelo ser mesmo das coisas, gera o verbo. Esse encontro produz o amor. Mas o amor, por sua vez, reflui sobre o verbo, a "amata notitia", e o cumula de impulsos em direção ao objeto que ama. O amor como que, quer abrir caminho e unir-se ao que ama. Tal movimento dialético é sempre animado pelo amor. Há uma corrente a circular do objeto ao pensamento, do pensamento à vontade. Em virtude dessa circum-incessão cada um dos termos correlativos acha-se como armado de um impulso de invasão sobre os dois outros, aos quais se refere essencialmente. A mente — que se conhece e se ama, por sua própria constituição interna — vê-se constantemente transportada até os outros. O amor é inclinado a contemplar e tornar a contemplar o que ama. Implica o movimento de reversão do verbo ao objeto amado, para nele descobrir novas excelências e

belezas. A nova descoberta traz um novo incentivo ao desejo, e o desejo nova busca, e a busca novos achados. Assim, o espírito anda em perpétuo giro circular. É o movimento sem fim do espírito que leva ao infinito. (Cf. V. Capánaga, *Los libros acerca de la Trinidad*, Introd. geral, B.A.C.I, pp. 226-228).

39. (12,18) - *Suscinta síntese do livro IX, feita pelo autor*

Eis a revisão do essencial deste livro IX apresentada por Agostinho, no final desta sua obra (l. XV,3,5): "A questão chega ao livro IX, até à imagem de Deus, que é o homem, em sua mente. Nesta, encontramos certa trindade: a mente, o conhecimento pelo qual ela se conhece a si mesma, o amor com que se ama a si mesma e ao seu conhecimento. E essas três coisas são iguais entre si e sua essência se manifesta como uma só." (*Et hae tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae*).

Livro X

1. (1,1) - *Exortação a atenção mais esmerada*

Note-se o apelo feito por Agostinho, no início deste livro, para a diligência mais apurada. (*Nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda, limitio accedat intentio*). Esforça-se nosso autor por exercitar a vista de nossos olhos interiores, visando a melhora compreensão de suas reflexões. Cf. o que já foi dito, sobre essa temática no l. IX,12,17, nota 33.

2. (1,1) - *Intercâmbio entre amor e conhecimento*

No último livro, Agostinho já mostrara que existe no homem, uma espécie de trindade interior, formada pela mente, pelo conhecimento com o qual ela se conhece, e pelo amor com o qual ela ama-se e ama o seu conhecimento (IX,3,3). neste novo livro, inicia afirmando que ninguém pode amar algo que ignore totalmente. Desse modo, a origem de todo ato intelectivo depende da existência de objetos exteriores e das reações por eles provocadas: amor ou rejeição.

Está assim Agostinho antecipando admiravelmente as descobertas mais recentes e profundas da psicologia contemporânea. Lembremos a insistência feita em nossos dias para suscitar a motivação favorável, em vista do aprendizado. Os atos de intelecção são despertados, em última análise, pelo amor ou pela rejeição. Max Scheler analisou muito bem essa concepção agostiniana, em seu livro: "Le sens de la souffrance".

3. (1,1) - *O paradoxo do conhecimento*

Pode-se desejar saber, sem já se saber alguma coisa a seu respeito? De um modo geral, para se desejar saber é preciso se ignorar, mas também já se saber algo do que se tem em mira. Tal paradoxo do conhecimento já fora reconhecido por Platão. Cf. os diálogos "Ménon" e "O Banquete".

4. (1,2) - *O valor da linguagem*

Do sinal até ao objeto, ou do objeto até ao sinal? Durante todo este capítulo sobre o signo, Agostinho parece em debate consigo mesmo. É preciso ler também o que ele disse sobre essa questão em seu diálogo filosófico *De Magistro* (O Mestre). Diálogo esse mantido com seu filho Adeodato, de 16 anos, no ano 389. Está dito aí: "Por palavras, não aprendemos senão palavras, menos do que isso: o som e o ruído das palavras" (X,33). Concluirá afinal: "Não aprendemos pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela verdade que ensina interiormente" (XIV,46). (Cf. "O Mestre, *in* Os Pensadores, Abril Cultural).

5. (1,2) - *O conhecimento à luz das verdades eternas*

Para Agostinho, o conhecimento à luz das verdades eternas obtém-se por meio da iluminação divina. Para Platão, seria por meio da reminiscência de um conhecimento anterior, em outra vida. A iluminação agostiniana é uma luz especial, incorpórea, que nos torna visíveis e compreensíveis as "verdades eternas". Luz essa mediante a qual Deus irradia na mente humana essas verdades absolutas e imutáveis. Mas, o que entende Agostinho exatamente por "à luz das verdades eternas"? A esse respeito, seu pensamento é pouco claro. As interpretações mais comuns são as seguintes: a iluminação nos torna visíveis certas idéias, como: verdade, justiça, bondade, beleza, ser etc. (Boyer). Para Gilson, a iluminação nos torna perceptível a verdade dos conceitos. Segundo esta última interpretação, as idéias acima são adquiridas diretamente, sem nenhum concurso especial da parte de Deus. Mas para ter certeza absoluta, inabalável, da verdade de um juízo, é necessária a iluminação divina. (Essas explicações são transcritas do Curso de filosofia I, de Bat. Mondin, p. 139).

6. (1,2) - *O conhecimento opera-se por amor*

Ao formular sua teoria do conhecimento, Agostinho apresenta o amor como principal motivação. Sua fórmula mais ou menos resumida, é a seguinte: o simples desejo de conhecer uma coisa já pressupõe algum saber prévio a respeito. Do contrário, nem sequer se pensaria em procurá-lo. Mas se já o conhece, por que o procura? O exemplo que aparece neste capítulo é ótimo pela sua carta semântica. Alguém ouve pela primeira vez, a palavra "temetum" (palavra essa, inebriante como o conhecimento). Vem o desejo de conhecer-lhe o sentido, sinal de que este lhe é desconhecido. Entretanto, ele sabe ou supõe que aquela palavra é um sinal e conseqüentemente, as três sílabas que a compõe, têm um sentido. Logo, já dispõe de algum saber, pois sabe o significado de "conhecer" e de "sentido". É o amor a esse saber que o instiga a procurar o sentido da palavra. Portanto, é por amor que ele procura um saber que já possui. Em suma, o conhecimento se dá por amor. Eis o postulado que permeia toda a reflexão sobre a teoria do conhecimento de Agostinho. (Cf. W. Tenório, "O amor do herege", pp. 62-63).

7. (1,2) - *A função das palavras*

Permitirá, de fato, a linguagem aos homens se comunicarem a verdade de seus pensamentos? Será sempre verídico o que dizemos? No "De Magistro", Agostinho se faz essas mesmas perguntas e parece bem cético a respeito. No cap. XIII,41 dessa obra, conclui: "A força das palavras não consegue mostrar sequer o pensamento de quem fala", pois é incerto se esse homem sabe ou não o que diz. Acrescentai o caso dos mentirosos e enganadores e facilmente compreendereis que com as palavras elas não só não revelam, mas até ocultam o pensamento".

8. (1,3) - *O prazer de saber difere do gozo da curiosidade*

Já dizia Aristótele: "Todos os homens desejam naturalmente saber e há um verdadeiro prazer no saber" ("A metafísica", 1,980). É preciso, entretanto, distinguir esse prazer legítimo da concupiscência da curiosidade. E é possível se distinguir claramente o papel do prazer do da curiosidade, na ação dos sentidos. Leia-se o que explica Agostinho nas "Confissões", no l. X, cap.35,54-57.

9. (2,4) - *Como sabemos o que é a beleza à luz das razões eternas?*

Para melhor compreensão deste capítulo, convém reler o que já foi explicado no l. VIII,6,9 e neste l. X,1,2 (nota 5).

Como chegamos a conhecer o que seja a justiça, a beleza e todas essas idéia universais, transcendentais, as chamadas verdades eternas? perguntava-se Agostinho: Seria pelos sentidos corporais? ou por alguns sinais? ou então, por uma verdade interior que nos ilumina por dentro? (*quaedam lux sui generios incoporea*). Opta ele por essa iluminação interior, a única capaz de nos fazer ver o que é a justiça, o belo, o bem, o ser etc. E só o amor torna-nos capazes de nos apegar a esse ideal.

10. (2,4) - *Breve síntese das idéias de todo este livro X*

No cap. I,1, vimos que não se deseja conhecer coisa alguma sem que antes se tenha dela alguma imagem genérica. No item 1,2, foram feitas considerações sobre o valor do signo, como sinal de inteligibilidade. Ficou bem esclarecido que é o amor que impele ao conhecimento, e que nunca o desconhecido é amado como tal.

No cap. 2,4, foram apresentados diferentes casos que demonstram que ninguém ama o desconhecido.

São duas as grandes partes do restante do livro: a 1ª. do cap. 3,5 ao 7,10, trata primeiramente da maneira como a alma pode se amar e se conhecer a si mesma (3,5). E em seguida, como a alma se conhece totalmente, e não em parte (4,6). É feita a distinção entre "nosse" (conhecimento intuitivo da alma) e o "cogitare" (conhecimento reflexivo). — A 2ª. parte, do cap. 8,11 ao 10,15, trata da purificação interior e da consciência de si, para se chegar a um autoconhecimento. A conclusão abrange do cap. 11,17 ao 12,19 e compreende propriamente a analogia trinitária criada: "memória, inteligência e vontade."

11. (3,5) - *A alma, esta desconhecida*

Agostinho apresenta diversas maneiras como a alma pode dizer que se conhece. No l. VIII,6,9, ele já perguntava como sabemos que os outros possuem uma alma. Com efeito, o termo "alma" é fonte de muitos mistérios.

E no entanto, nosso autor insiste em querer por meio desse enigma, que é nossa alma, tentar entender algo de outro enigma muito maior, a própria Trindade!...

12. (3,5) - *A memória secreta*

Assim lemos no original latino essa expressão: *"per quandam occultam memoria"*. Aqui, como nas "Confissões" (X,19,28), a palavra memória ultrapassa o sentido psicológico atual, de recordação do passado. Agostinho aplica o termo a tudo o que está presente à alma. Para Gilson, o termo equivalente, na psicologia moderna, seria: o inconsciente e o subconsciente.

13. (3,5) - *A alma conhece-se como sujeito pensando em si mesmo*

Está demonstrado aqui, que a alma se conhece a si mesma como o sujeito que se conhece. Para provar isso, Agostinho recorre não à introspecção, mas a um argumento reflexivo. Conhecer um objeto é conhecer que o conhecemos. Ora, saber o que é conhecer, não é um saber que vem do exterior, mas um saber que a alma atinge de modo imediato. O conhecimento do sujeito por si mesmo está pois envolvido no próprio ato de conhecer. Supondo, pois, que a alma se procura, ela conhece-se como sujeito que procura e como objeto procurado. No próximo capítulo, o argumento prossegue.

Note-se que o autoconhecimento vai implícito no ato de conhecer. Logo, na consciência do "eu" identificam-se o objeto e o sujeito. O conhecimento da alma por si mesma é, por si, uma verdade inconcussa.

14. (4,6) - *A alma conhece-se em sua totalidade*

Nesta segunda etapa da argumentação anterior, Agostinho mostra que ao mesmo tempo em que a alma se procura, ela se conhece totalmente. Refuta assim a hipótese de que a alma perceberia uma parte de si mesma, por meio da outra parte. Mostra ele como o sujeito é indivisível no ato de conhecer. Ora, a alma conhece-se conhecendo algo (*scit se aliquid scientem*). Logo, a alma conhece-se toda inteira (*totam*), porque o objeto de conhecimento goza dos privilégios do sujeito que conhece. Sob essa forma, um pouco subtil, está afirmado que a consciência de si não implica divisão entre aquilo que é conhecido e o sujeito que conhece. O conhecimento da alma por si mesma é o conhecimento de seu ato próprio. E essa coincidência de si a si é o tipo mesmo da inteligibilidade e o ponto de partida de toda certeza. Assim demonstrará Agostinho na seqüência deste livro, e mais além, especialmente no l. XV,12,21b. (Cf. P., Agaësse, nota 24, do B.A. 16, p. 604).

15. (4,6) - *Conclusão dos argumentos demonstrados*

Diz Agostinho: "É preciso concordar que a alma não se procura nem totalmente nem parcialmente. Logo, é porque ela não se procura de forma alguma". Dessa forma, o problema vai se transformar. Trata-se agora, de explicar, não mais como a alma pode se conhecer, mas como de fato ela não se conhece e se toma por uma substância corporal. É uma séria dificuldade que Agostinho se esforçará por resolver pela distinção do "nosse" e do "cogitare". (Cf. P. Agaësse, op. cit., p. 605).

16. (5,7) - *Finalidade do autoconhecimento*

Explica Et. Gilson, logo no início do já citado "Introduction à l'étude de Saint Augustin", que é fato capital para a compreensão do agostinismo saber que para Agostinho, a sabedoria — objeto da filosofia — sempre se confunde com a idéia de bem-aventurança. O que Agostinho procura é um bem cuja posse cumule todo desejo e, conseqüentemente, traga paz e beatitude. Sem dúvida, encontramos em seus livros abundância de especulações. Mas ele visa sempre fins práticos e o seu ponto de aplicação é o homem. O preceito fundamental do socratismo: "Nosce te ipsum", é pois de certo modo, o ponto de partida de Agostinho. Só o adota, porém, fazendo-o passar por uma transformação. — Por que esse preceito do "Nosce te ipsum"? — A fim de que a alma, sabendo o que é, viva de acordo com a sua natureza, isto é, coloque-se no lugar que lhe convém: abaixo daquele a quem deve se submeter, acima do que ela deve dominar. Acima do corpo e abaixo de Deus. (Cf. Gilson, op. cit., pp. 1 e 2). O diálogo "A vida feliz" traz boas exposições dessa maneira de pensar de Agostinho.

17. (5,7) - *Condições para um autopurificação*

A alma deve pensar-se em si mesma (*seipsam cogitare)*. Mas na reflexão se há de evitar um primeiro perigo: confundir-se a si mesma com aquilo que possui. A alma está como recoberta com uma grossa veste que oculta a sua verdadeira forma espiritual. O mundo exterior apodera-se do mundo interior, tornando-se molesto e pesado para a alma, que aspira à contemplação. Ora, a alma não é o que lhe entra pelos sentidos: formas, cores, odores, sons, sabores. O espírito não é o que o reveste, nem o que possui: a alma não é um depósito... Tirar todos esses revestimentos é a primeira condição para se mergulhar nos abismos da alma. O apego, em particular, impede de divisar a essência do próprio ser. Para Agostinho, como para são João da Cruz, o desnudamento interior é o caminho da verdadeira interioridade. Diz o grande místico espanhol: "As imagens e as formas são a casca do espírito" (Subida... II,12). Leia-se um pouco adiante, neste mesmo livro X, cap. 8,11, maiores desenvolvimentos sobre este tema capital. (Cf. B.A.C. I, artigo já citado de V. Capánaga, p. 214).

18. (5,7) - *O "nosse" e o "cogitare"*

Com a noção do "verbum mentis" trazida no l. IX,7,12, Agostinho resolvera o problema que se colocara: Sob que condições o conhecimento (*notitia*) será

igual à alma (*mens*)? Mas essa solução ao desdobrar o conhecimento em "notitia" e "verbum" desequilibrou a tríade: *mens, notitia et amor.* Com efeito, sendo o verbo o conhecimento em ato, implica o conhecimento potencial sobre o qual possa se modelar. E com ele, afinal, chegou-se à trindade em quatro termos: *mens, notitia, verbum et amor.* A dificuldade não foi formulada no l. IX, mas neste capítulo encontramos a distinção do "nosse" e do "cogitare". Agostinho faz do "nosse" o conhecimento implícito, equivalente à "memoria". Este será o primeiro termo da nova trindade analógica. Desde então a "mens" vai cessar de ser o termo relativo e será sempre tomado em sentido absoluto, designando a substância à qual se identificam: a memória, a inteligência e a vontade.

A distinção entre "nosse et cogitare" está aqui apresentada para explicitar melhor como a alma não cessa de se reconhecer, mesmo que se engane sobre a sua verdadeira natureza e se tome por uma natureza corpórea. O "nosse" designa pois, sempre, o conhecimento implícito que fica escondido na memória, também quando a alma não sabe o que é. O "cogitare" é o segundo momento pelo qual a alma reflete sobre si mesma e se diz em seu verbo. Não se trata de uma introspecção, mas antes de uma reflexão interior. (Cf. P. Agaësse, *op. cit.,* notas 20 e 25, pp. 600 e 605).

19. (5,7) - *A mente e seu poder de julgar*

Esta passagem faz-nos lembrar aquele belo capítulo das "Confissões" (VII,17,27) em que Agostinho fala de sua gradual ascensão na descoberta de Deus: "... e procurava descobrir em que me baseava, para julgar dessa maneira acima de minha inteligência mutável, conforme a verdade autêntica, a eternidade imutável..."

Lembra ainda aquele texto do Comentário do Ev. de João (18,10): "Teu coração vê e entende, ele julga sobre tudo o que é sensível. Ao passo que os sentidos corporais não têm acesso até lá. O coração discerne o que é justo e injusto, o bem e o mal".

20. (6,8) - *Situação problemática da alma*

A alma deve poder pensar em si mesma na pureza de seu ser. Mas as imagens corpóreas apegam-se a ela com um visgo de amor e os esforços feitos para representar-se a si mesma são destruídos. A alma confunde-se com aquilo a que está unida, como que inseparavelmente. Não obstante, ela possui força suficiente para se desembaraçar dessas formas impressas pelos sentidos. Ainda que em alguns casos patológicos, as imagens se imprimam com tanta força que elas apareçam como projetadas para fora. É o que ocorre nos sonhos, alucinações e êxtases. Convém observar que a palavra "êxtase", no léxico agostiniano, pode significar delírio, além de visão espiritual mística.

Vemos Agostinho assinalar aqui a origem dos principais erros psicológicos. Eis as questões que o atormentavam: Como é possível ser doido, isto é, não mais saber que se existe? Como é possível não saber que se sabe? Se a alma é, por essência, a presença a si mesma, como pode ela não estar presente à sua própria presença? De certa forma, estar fora de si a ponto de se tomar por outra coisa que não é?

Leia-se o que mais será dito sobre essas questões nos livros XIV,6,8b e XV,9,16.

21. (7,9) - *Posições de filósofos contemporâneos sobre a questão do conhecimento da alma por si mesma*

Neste livro X, Agostinho afirma que a alma conhece-se a si mesma com o conhecimento direto, intuitivo, total e sem divisão entre o momento que conhece e é conhecida. A alma conhece-se como sendo a substância mesma do pensamento. Entretanto, quando ela está incapacitada de se separar das imagens corporais que amou, engana-se sobre si mesma a ponto de se imaginar uma substância corporal. Para resolver esse problema, Agostinho inspira-se em Plotino que disse: "Nós pensamos sempre, mas nem sempre percebemos nosso pensamento" (Enéadas IV,3). Faz ele a distinção entre duas formas de conhecimento de si. Uma coisa é não se conhecer (*non se nosse*), e outra coisa é não se pensar (*non se cogitare*).

Encontra-se na filosofia moderna uma distinção análoga, mas conceitualizada de outra forma. Entre uma época e outra houve o "cogito ergo sum" de Descartes. E Sartre e Husserl em nossos dias distinguem também o "cogito pre-reflexivo" do "cogito refletido". Merleau-Ponty desvenda além do "cogito falado" o "cogito silencioso". Diz ele, em sua obra *Fenomelogia da percepção*: "O cogito tácito", a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda reflexão, mas não se faz conhecer senão em situações limites, diante de ameaças... O que talvez se julga ser o pensamento do pensamento, como puro sentimento de si, ainda não é tal, pois o pensar ainda será preciso ser despertado... O cógito tácito não é cógito senão quando se exprime a si mesmo." (Cf. J. M. Lamarre, "La Trinité", Col. *Textes et contextes*, pp. 20-22).

22. (7,10) - *Origem da nova analogia trinitária*

No final do último livro IX, Agostinho tinha sentido a necessidade de explicar mais distintamente a trindade criada: *mens, notitia et amor*, recorrendo ao que se passa no "tempo". Como é possível que só o conhecimento e não o amor seja gerado, perguntava-se ele. Assim refletia: Um objeto não se torna conhecido senão por ser "cognoscível" e desse modo gera ("*co-genere*") o conhecimento obtido. Ao se conhecer, a alma, pois, faz sair de si o seu conhecimento. Ora, de maneira análoga, ela era "amável" (*amábilis*) antes de se amar. (l. IX,12,18). Mas isso era apenas o desejo de se encontrar (*in-venire*). E o que foi encontrado é o verbo, onde a alma se exprime inteiramente. O amor constitui o apaziguamento da procura, realizado nessa descoberta.

Neste livro X, vemos Agostinho partir dessas considerações. Ninguém deseja conhecer um objeto, sem ter dele já algum conhecimento. Isso para mostrar que o conhecimento de si não advém à alma como algo adventício, visto que a alma não o possui a não ser entrado em si mesma (*Invenire est in id venite, quod quaeritur*). Aí está o problema que se trata de desenredar. Se o amor depende de um conhecimento e este de uma *cogitatio*, sempre no tempo, onde está a trindade da alma? Na realidade, o conhecimento é permanente, visto que a alma nunca está sem se conhecer de algum modo. Tal aquisição por Agostinho é definitiva e será posta em relevo, com força no l. XIV.

23. (8,11) - *Meditações de Bossuet*

Bossuet, o famoso orador sacro francês, do sec. XVII, inspira-se em Agostinho, precisamente nesta passagem, em seu belíssimo "Sermão para a profissão de Mlle de la Vallière". Proclama ele: "A alma que se afastou da fonte de seu ser, não conhece mais o que é. Embaraça-se em todas as coisas que ama e daí resulta, caso perdê-las, julgar que se perdeu a si mesma. Identificou-se inteiramente com seu corpo e com as coisas sensíveis, tendo-se enrolado e envolvido entre os objetos que ama e dos quais leva continuamente a idéia consigo. Daí, não conseguir mais libertar-se, não saber mais o que é. Diz-se a si mesma: eu sou um vapor, sou um sopro ou um fogo subtil... Ó alma! eis o cúmulo de teu mal! procurando-te, tu te perdeste. E a ti mesma, tu te ignoras. Que triste e infeliz estado!" (Cf. "Sermons", Libr. Larousse, Paris, p. 173).

24. (8,11) - *Os erros da alma sobre si mesma*

Na verdade, a distinção do *nosse* e do *cogitare* permite explicar como a alma, sem cessar de se conhecer, pode se enganar sobre si mesma. O erro não está na *notitia*, conhecimento inseparável do próprio ser da alma. Está na *cogitatio*, pois a alma refletindo sobre si pode interpor entre ela e seu verbo uma tela de imagens sensíveis. Oculta sob esse revestimento, ao qual se incorporou, ela não consegue mais refletir sobre si, em sua pureza. Tal incapacidade é resultado de pecado. Vem da complacência do amor, da má orientação da atenção (*intentio*), que em vez de se fixar no espiritual, fixa-se sobre o que é sensível. Pela dupla alienação, chega mesmo a dar algo de sua própria substância para formar essas imagens. Em seguida, arrasta-as consigo, ao se voltar sobre si, para se refletir. (Cf. P. Agaësse, *op. cit.*, n. 27, pp. 607-608).

25. (8,11) - *"Nosse te ipsum"*

"Conhece-te a ti mesmo!" Eis o remédio para a natureza do mal da alma. Tal fórmula é dada como imperativo de toda filosofia. Esse conhecimento é menos uma busca do que uma purificação. Com efeito, a alma não é uma desconhecida para si mesma. O que é preciso é ela se separar do que acumulou sobre si para se ver tal qual é. Essa idéia é herdada de Plotino (Enéadas I,6,9 e V,1,1).

A interioridade, condição do verdadeiro conhecimento de si, é o despojamento, a ascese, a separação do sensível. Trata-se de retirar da alma o que a encobre a si mesma, para que possa se perceber intuitivamente, na perfeita coincidência consigo mesma, e assim tornar-se transparente a si mesma. Agostinho desenvolverá essas idéias, fazendo com que a busca da alma se converta no movimento dirigido a Deus, no l. XIV,14,18. (Cf. P. Agaësse, *op.cit.*, n.27, p. 508).

26. (9,12) - *A autoconsciência*

É preciso esclarecer, novamente, que o preceito "conhece-te a ti mesmo!" não tem significado de um simples conhecimento de si, isto é, das aptidões, do caráter, temperamento, inclinações e fraquezas particulares de cada indivíduo.

Significa, sim, o conhecimento da verdade da existência da pessoa, do seu ser verdadeiro em si e para si, isto é, de sua própria essência como espírito, ou seja, a aquisição da autoconsciência.

27. (10,13) - *O "scire" agostiniano*

O sentido desse termo "scire" (saber) é muito forte para Agostinho. Significa saber com toda certeza — é o conhecer, em seu sentido próprio, plenamente e consciente do ato. Lembremos a famosa passagem dos "Solilóquios" (II,2,2):
Razão: *Tu quis te nosse, scis esse te?* Agostinho: *Scio.*
R. — *Cogitare te scis?* Agost. — *Scio.*
R. — *Ergo, verum est cogitare te?* Agost. — *Verum.*

Constatamos por aí a base da filosofia agostiniana: a intuição da existência do ser revelada pelo pensamento. "Eu existo, sei que existo, e afirmo essa existência e conhecimento".

28. (10,13) - *O uso fruitivo das coisas*

O uso das coisas criadas há de ser dirigido à obtenção do verdadeiro amor, que só em Deus se encontra, num real descanso. Pôr o coração em coisas criadas é uma desordem, num total esquecimento de Deus. Aqui encontramos uma breve alusão à debatida teoria agostiniana sobre o "uti" e o "frui". Utilizar de uma coisa (*uti*) é amá-la em vista de outra coisa, o que é justo. Enquanto gozar (*frui*) delas, é amá-las por elas mesmas. Ora, só Deus é fim em si mesmo. Por isso, não vamos gozar das coisas, mas nos utilizarmos delas. Nossa regra de conduta será: *utendo uti et fruendo frui* (utilizar do que deve ser usado e gozar do que deve ser gozado, isto é, só de Deus). Na sua obra "A doutrina cristã", Agostinho desenvolve longamente essa teoria ascética. Na presente obra "A Trindade", encontramos ainda referências a esse tema, no final do cap. 12,17.

29. (10,14) - *O "cogito" agostiniano*

Costuma-se relacionar o "cogito" agostiniano com o de Descartes, filósofo francês do sec. XVII. Dizia este último: "Mas o que sou eu? Um ser que pensa! O que é isso? Na verdade, um ser que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e sente". (*Sed quid igitur sum? Res cogitans...*) (cf. *Meditationes*, 2). Apesar de Descartes negar a influência de Agostinho em suas reflexões, por ignorar as obras do bispo de Hipona, escritas há 1.200 anos antes, na verdade, o "cogito, ergo sum" de Descartes e o de Agostinho são uma só coisa, no espírito de ambos. Pascal já constatava isso abertamente.

No diálogo filosófico "Contra os Acadêmicos" (III,13,29) do ano 386, Agostinho havia demonstrado, contra os céticos, que o homem conhece com certeza algumas verdades, como, por exemplo, o princípio de não contradição e a própria existência. Ninguém pode duvidar da própria existência, porque nesse caso a dúvida é uma prova da existência: *Si fallor, sum* (Se me engano, existo). Leia-se o lapidar cap. 26 do l. XI de "A Cidade de Deus", e em "A verdadeira religião, 39,73, sobre essa mesma temática.

30. (10,16) - *A Verdade e a alma*

Considera Przywara, em seu "Santo Agostinho, perfil humano e religioso": "O eu do homem, que busca e peregrina, é o único ponto fixo imediato no permanente vaivém da vida. Se, em virtude desse vaivém, tudo é problemático, não se pode duvidar que eu me reconheço nesta vida mutável. Estou presente a mim mesmo (*memoria mei*), sou consciente de mim (*intellectus mei*) e me possuo (*voluntas mei*). O mais profundo de tal experiência está, não na experiência de um eu empírico, mas na experiência de uma verdade absoluta. Porque a alma que pensa em si mesma deve inclinar-se, em sua reflexão, diante da verdade inquestionável de se sentir presente a si mesma. A alma que, da confusa multiplicidade de objetos e conteúdos, volta a seu interior, vem a esse interior para ser elevada nessa experiência, acima de si mesma, até à mesma Verdade. (Cf. *op. cit.* p. 107).

31. (10,15) - *Síntese das principais idéias deste capítulo*

Ao exercer suas operações intelectuais, a alma tem a certeza de que existe (10,13). E mesmo se tiver dúvidas de outras coisas, ela não pode duvidar de seus atos interiores. Sente, com certeza, serem seus, pois quem duvida vive (10,14): *Etiam si dubitat, vivit.* Aí está em síntese, o cógito agostiniano. Percebe-se a alma em sua própria substância espiritual. Tudo mais que ela pense, sem ter certeza a esse respeito, deve ser rejeitado como representações da imaginação, vazias de credibilidade (10,15.16).

32. (11,17 12,19) - *A segunda analogia trinitária: memória, inteligência e vontade*

Esta analogia é mais satisfatória do que a precedente (*mens, notitia et amor*). Memória é aqui a memória espiritual, conforme Agostinho já explicara nas "Confissões" (X,20,29 - 27,38). No fundo, é a consciência de si mesma, intuitiva, a que precede qualquer conhecimento reflexivo sobre si.

Os termos desta tríade são realmente distintos, mas nem por isso deixam de formar uma unidade. Isso devido à unidade mesma do espírito. São também intimamente correlativos uns aos outros. "São três, consideradas as suas relações recíprocas" (*Eo vero tria, quo ad se invicem referentur*). Cada um desses termos é igual aos outros, tomado um a um, ou tomados os três em conjunto (*non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula*). Cada um deles chama necessariamente os dois outros: ninguém recorda, se não quer nem entende;
— nem entende, se não quer nem recorda;
— não quer, se não entende nem recorda.

Nesta analogia, *memoria* representa melhor a Pessoa do Pai, enquanto a *mens,* na primeira analogia representa antes toda a divindade. E o Filho e o Espírito Santo procedem do Pai, como na alma, *a intelligentia et voluntas* (= o amor) procedem da memória onde estão. (Cf. E. Hendrikx, *Introduction à "La Trinité"*, B.A. 15, p. 72).

33. (11,17) - *Conhece-se a si mesma, a alma da criança?*

As três faculdades da alma: memória, inteligência e vontade manifestam-se já na criança:
— pela tenacidade de sua memória;
— a agudeza de sua inteligência;
— o ardor de seu querer.

Não são três vidas, mas uma só vida. As três faculdades relacionam-se entre si.

No l. XIV,5,7, Agostinho desenvolverá melhor essas explanações sobre a alma da criança.

34. (11,17) - *Breve menção da terceira imagem trinitária*

Após ter apenas delineado a sua segunda imagem analógica na criatura humana: memória — inteligência — vontade, Agostinho formula uma nova tríade, sobre a qual não se detém. É a do *ingenium, doctrina et usus:* o talento, a doutrina e o uso. Ou em outras palavras: os dons naturais, a ciência e o emprego que deles a alma faz. Em seguida, nosso autor volta logo à tríade anterior, para a deixar igualmente logo de lado. Contentar-se-á de mencioná-la uma vez ou outra. Entretanto, será essa segunda analogia: memória — inteligência — vontade, à qual definitivamente ele irá se fixar. Só no l. XIV, do cap. 6 ao 12, porém, que aprofundará de fato, numa reflexão final.

35. (11,17) - *A teoria da memória*

Agostinho desde jovem preocupou-se com a reflexão sobre a memória. Nas suas obras de Cassicíaco aparece a memória como a faculdade sensível que recolhe e conserva as impressões de fora. Já no diálogo "O Mestre", do ano 389, a teoria da memória realiza um progresso importante, antes de estender-se nas entusiastas distinções das "Confissões" (X, caps. 89-27, em especial o cap. 15). Mas será sobretudo nesta obra "A Trindade", que Agostinho virá a dilatar sua concepção a respeito da memória, em profundas análises. Leia-se, em especial, no l. XII, cap.7-11, e no l. XIV,11,14.

36. (11,18) - *Um texto fundamental*

Este texto agostiniano é decisivo para provar a identificação absoluta entre a alma e suas faculdades. É assim que a constituição do espírito humano apresenta analogias com o mistério da Trindade. Pois a consubstancialidade, ao menos relativa, dos elementos que formam a trindade criada, permite-nos imaginar em certa medida o que seja a consubstancialidade real das três Pessoas divinas. Ou dito diversamente: o que seja a imanência mútua das três potências. Esse aspecto exercerá profunda influência sobre a psicologia da Idade Média. A preocupação de não se admitir nenhuma distinção real entre a alma e suas faculdades ou entre as próprias faculdades da alma, se confirmará na História. Explica-se pelo desejo de conservar na alma uma unidade sufi-

ciente para que, apesar da diversidade de suas partes, ela nos ofereça uma imagem reconhecível da Trindade. (Cf. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 291).

37. (12,19) - *A "intelligentia sui"*

A compreensão de si mesmo (*intelligentia sui*) é uma certeza vital, mas intuitiva. Não se trata do conhecimento de qualquer objeto exterior ou mesmo do conhecimento reflexivo. É a manifestação da alma que se conhece no ato mesmo de se procurar (X,3,5 e 4,6). Mas o "intelligentia sui" é mais do que um ato. É a vida mesma da consciência de si, que se percebe com a apreensão imediata e positiva, na duração contínua de sua atividade espiritual (*semper se ipsam intelligere — quamvis non semper se cogitare*).

Deve-se, porém, convir que a inteligência de si distingue-se dificilmente da memória de si.

38. (12,19) - *Breve resumo do livro X por seu autor*

Estamos anotando no final de cada livro desta obra, qual o resumo feito pelo autor, no l. XV,3,5. Sobre o presente livro X, diz Agostinho: "Eu tratei do mesmo assunto no livro anterior, mas com mais cuidado e de modo mais subtil. Cheguei a encontrar na alma uma trindade por si mesma mais evidente (*evidentior*) do que a outra (*mens, notitia et amor*), em sua memória, inteligência e vontade. Mas ao mesmo tempo, se descobriu que a alma nunca poderá se achar, no caso de não ter memória de si mesma, de não se compreender e de não se amar a si mesma; ainda que não pense sempre em si mesma. E ao se pensar, acontece que nem sempre ela distingue-se em seu pensamento das coisas corporais. Por causa disso, a discussão a respeito da Trindade, da qual ela é imagem ficou adiada. Vamos antes tentar descobrir uma trindade nas próprias coisas corporais que caem sob nossos olhos e também exercitar o espírito do leitor para a distinguir.

LIVRO XI

1. (1,1) - *Vestígios da Trindade*

Um vestígio da Trindade (*vestigium Trinitatis*) é uma pálida e leve semelhança que nos leva a certo conhecimento do Deus-trino. Na verdade, todo o mundo criado traz em si o selo da causalidade divina, constituindo assim um vestígio da SS. Trindade. Pois, conforme o axioma agostiniano: *Trinitas inseparabiliter operatur* (A Trindade age de modo inseparável) (I,4,7). (Cf. L. Arias, *De la SSma. trinidad,* BAC V, p. 611, nota 1).

2. (1,1) - *O mundo inteligível e o sensível*

Platão distinguia o mundo inteligível e o sensível — o primeiro sendo a causa do segundo. O mundo inteligível é para ele o mundo das Idéias; e o

sensível, o das coisas materiais. A teoria do conhecimento segue essa ontologia: o conhecimento intelectivo é para o mundo das Idéias; e o sensitivo, para o mundo sensível. É reconhecido como válido somente o conhecimento intelectivo.

Santo Agostinho, entretanto, não admite a existência de um inteligível distinto do sensível. Não dissocia os dois mundos. No mundo inteligível, está entronizada a verdade mesma, que é o objeto da intuição ou contemplação imediata, livre de todo erro. Mas Agostinho insiste em que os sentidos nos dão uma imagem segura e fiel do mundo sensitivo, o qual é tal como nos aparece pelos sentidos. Assim, a inteligência das coisas sensíveis também possui um resplendor divino. A alma apresenta em sua natureza uma relação íntima com as idéias do mundo inteligível. Ela vê *in quaedam luce in sui generis incorporea* (vê as coisas numa certa luz espiritual de sua própria natureza (Cf. l. XII,15,24, nota 43).

3. (1,1) - *A propensão humana para as coisas sensíveis*

"Como um descanso ao árduo esforço feito até agora, e como um alívio para o peregrino das trindades criadas, Agostinho trata de encontrar no homem exterior — esse ser que se desfaz ao rude golpe do tempo —, uma imagem da Trindade mais grosseira, porém também mais fácil de ser discernida. É isso o que nos esclarece por qual razão ele orienta agora a sua busca em direção a uma visão corporal. Do mundo interior assomamos ao mundo exterior. Será uma perspectiva do visível sobre o inteligível. A nossa costumeira familiaridade com os objetos exteriores faz com que nos seja mais grato esse estudo." É assim que Fr. Luis Arias apresenta este l. XI em sua Introdução ao *De la SSma. Trinidad, op. cit.*, p. 72.

4. (1,1) - *Motivo da escolha do sentido da visão*

Agostinho toma o sentido da vista para exemplificar a sua tese sobre a analogia humana com a Trindade. Analisá-a de modo profundamente psicológico. De fato, a visão é o sentido mais nobre e o que mais semelhanças oferece com o conhecimento intelectivo, isto é, com o olhar do espírito.

5. (2,2) - *Unidade e diversidade dos elementos da visão*

O objeto visível — a vista e a atenção do espírito — unem-se em certa unidade: a visão. Dos três elementos, o primeiro não pertence à natureza do vidente, isto é, do ser que possui alma e vida, a não ser que contemplemos nosso próprio corpo. O segundo (a vista) pertence, pois o sentido é informado pela imagem sensível, no corpo, onde a alma atua. O terceiro elemento (a atenção) é privativo da alma. É ela que aplica o sentido ao objeto. Entretanto, sendo esses elementos de substâncias tão diferentes, fundem-se em uma unidade. De tal forma é essa unidade, que a não ser pela razão que atua como juiz, com dificuldade distinguimos a imagem do objeto visível daquela que surge na pupila do vidente. Temos, pois, aí, um exemplo de três termos ao mesmo tempo distintos e extremamente unidos. Tão unidos, que os dois primeiros desses

elementos são dificilmente distinguíveis. Essa tríade forma assim um vestígio da Trindade divina.

6. (2,4) - *As imagens remanescentes*

Para provar a realidade da impressão produzida pelo objeto sobre o sentido da vista — ainda que a impressão sensível não se distinga para nós da forma do objeto —, Agostinho apela ao exemplo das imagens remanescentes.

7. (2,4) - *A antiga teoria de raios projetados dos olhos*

Vemos Agostinho referir-se aqui à teoria da psicologia natural antiga, conforme a qual a sensação visual supõe raios saídos dos olhos em direção ao objeto visado. Diz ele no "De Genesi ad litteram" (IV,35,55): ... "Esse é um raio de luz corporal que sai de nossos olhos e coloca-se tão distante e com tanta rapidez chega a seu termo que não pode ser comparado nem calculado".

8. (2,5) - *Apreciação desta analogia com a Trindade*

O objeto que informa o sentido é comparável ao Pai. A forma impressa no sentido pode ser assimilada ao Filho. A vontade que une o sentido ao objeto é imagem do Espírito Santo.

Contudo, são também manifestas as diferenças: o Pai basta-se por si mesmo para gerar o Filho, ao passo que o objeto necessita do concurso do sentido para gerar a forma ou imagem. Nem o objeto é verdadeiramente pai, nem a forma é realmente gerada. Na Trindade divina, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Na sensação, a vontade é anterior ao objeto e à forma.

9. (2,5) - *Exemplo de atuação da vontade no corpo sensível?*

Diz aqui Agostinho que o poder da vontade pode ser tão forte, quando movida por alguma paixão, que chega a mudar a cor e a figura do sujeito à semelhança do objeto contemplado. E dá como exemplo o camaleão.

Segundo a idéia dos antigos, a policromia do camaleão, esse animal tão tímido e pesado, obedecia a impulsos interiores de ira, afeto, inveja etc. Sabe-se, porém, hoje, que aí se dá um caso surpreendente de mimetismo variável.

10. (2,5) - *A irrecusável influência da sugestão*

Em vez de se referir ao poder da vontade, os psicólogos atuais atribuem à sugestão a irrecusável possibilidade de transformar o corpo sensível. O fato a que Agostinho alude é o que se encontra no livro do Gênesis 30,37-41. Já se referira a esse caso do ardil de Jacó com as ovelhas do sogro, na presente obra, no l. III,8,15. Leia-se a nota complementar 12, para melhor explicitação.

11. (3,6) - *Nova tríade no homem exterior*

A nova trindade focalizada pode ser denominada: a do pensamento (*cogitationis*), recordação ou representação. Compreende:
— a lembrança sensível (*memoria sensibilis*);
— a visão interior (*interna visio*);
— a vontade que une uma à outra (*voluntas quae utrumque copulat*).

Essa trilogia é dita referir-se ainda ao homem exterior por causa do caráter sensível do primeiro dado. Sobre a "cogitatio", leiam-se adiante, maiores explicações no cap. 8,13-15. E encontraremos uma boa comparação entre a primeira trindade e esta segunda no final do cap. 4,7.

12. (3,6) - *Etimologia do termo "cogitatio"*

Agostinho emprega muito este termo "cogitatio". Significa pensamento. Afirma ele, nesta passagem: "Quando estas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento" (*Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu, cogitatus dicitur*).

Lembremos, à maneira agostiniana, a origem desses termos aqui empregados: "coactu" (reunião), assim como "coguntur" (estão reunidos) vêm do verbo "cogitare" (*cogo, is, coegi, coactum, cogere*). Este mesmo verbo, derivado de "co-agere", isto é, co-agir, equivale a, estimular ao mesmo tempo (com o acréscimo do sufixo "ito"). "Cogitatio" pois quer dizer pensamento vindo de um estímulo interior.

Nas "Confissões" (X,11,18), Agostinho refere-se ainda a essa etimologia.

13. (3,6) - *"O olhar da alma"*

No original latino, assim encontramos essa expressão: *acies animi*, e possui o significado de: a vista dos olhos, ou seja, a vista do ser dotado de alma. No sentido próprio, *acies* significa: o olhar, que passando através da pupila, discerne a luz das trevas. Um pouco abaixo, neste mesmo item acha-se a expressão: *aciem recordantis animi:* o olhar da alma de quem se recorda. E no parágrafo final lemos: *cogitantis acies,* traduzido por: "o olhar do que pensa", equivalente a: "o pensamento". No próximo cap. 4,7, depararemos muitas vezes com *animi acies.* E no cap. 7,11, ainda *acies recordantis.* Já no cap. 8,15, Agostinho refere-se apenas ao *acies cogitantis.* Leia-se também a nota nº 28, correspondente.

14. (3,6) - *A "razão": responsável pelo discernimento*

Na análise da primeira trindade do homem exterior foi dito que a "razão" é que conseguia distinguir a forma visível, responsável pela informação ao sentido da vista, de sua semelhança interna. Nesta segunda trindade, a mesma "razão" é que virá discernir entre a imagem da recordação, da imagem sensível. Na memória imaginativa, permanece como um vestígio do corpo exterior, ao qual se volta o olhar da lembrança, para ser informado. O papel da vontade é

atuar como força dinâmica unitiva. Temos assim os três elementos formativos da analogia trinitária.

15. (3,6) - *Análise da ação da memória e do pensamento*

Nas notas das "Homélies sur l'Evangeile de s. Jean", Berrouard assim se refere à explicação agostiniana sobre o processo da recordação: "No espírito humano, encontram-se duas faculdades: a memória e o pensamento (*cogitatio*). A memória conserva em si a lembrança da percepção sensível e é capaz de suscitar no pensamento a forma do objeto percebido". Já no l. X,12,19, Agostinho lembrava a difícil distinção entre essas duas faculdades e o jogo de suas relações. A memória recolhe em si a forma do que a alma viu, graças aos olhos do corpo. Essa forma permanece nela, inapercebida, por todo tempo em que a alma mantiver a atenção voltada para outra coisa. Mas se a alma desejar lembrar-se de algum objeto visto, o pensamento volta-se para a memória que lhe mostra a forma presente nela, e então, o pensamento vê. Tudo se passa no interior da alma e sem o menor intermediário. E as duas faculdades pertencem a uma só e mesma substância. A visão do pensamento, portanto, tira sua origem da demonstração da memória. Logo, mostrar e ver não se opõem à consubstancialidade das duas faculdades. (Cf. Berrouard, *op. cit.*, p. 770).

Cf. o que ainda será acrescentado a esse respeito no próximo cap. 7,11, e a respectiva nota 23.

16. (3,6) - *Explicações da presente tese, na pregação ao povo*

As mesmas teorias desenvolvidas por Agostinho de maneira filosófica, nas suas obras de maior envergadura, encontramos demonstradas de modo acessível e pedagógico em suas pregações populares. Assim acontece com estas passagens do "A Trindade". Esta sua tese de que "a memória mostra ao pensamento as imagens por ela guardadas, sem nenhum termo intermediário", temo-la no Tratado sobre o Ev. de João (Tr. XXIII,7-11). Diz ele aí ao povo: "Eu vejo em tua mente duas coisas: a tua memória e o teu pensamento, isto é, os olhos e o olhar de tua alma. Tua memória mostrou. Deu-se uma visão em teu pensamento. Nenhuma palavra serviu de intermediário, nenhum sinal vindo do corpo foi dado. A faculdade que mostrou e aquela a quem foi mostrado referem-se à mesma substância..." (Cf. a aplicação da analogia à Trindade, mais adiante, na passagem paralela do cap. 7,11, nota 23).

17. (4,7) - *Síntese do exposto até o presente*

Manifesta-se, ainda mesmo no homem exterior, em sua visão corporal, uma espécie, ou melhor, um vestígio da Trindade.

a) Primeiramente, na visão das coisas que se vêem exteriormente:

— o objeto que é visto;

— a forma que se imprime no olhar de quem olha;

— o ato de vontade, que une as duas coisas.

b) Em segundo lugar, no próprio espírito, são três os atos de uma só e mesma substância, pois se passam no interior do homem:
— a imagem do objeto que se acha na memória (*species latens in memoria;*)
— a sua informação, vinda pelo olhar do pensamento ao se voltar para ele (*visio in acie animi*);
— o ato de vontade que une um ao outro (*voluntas*).

Esta segunda trindade é dita referir-se também ao homem exterior, porque ela é produzida na alma pelos objetos corporais que os sentidos percebem fora dela.

18. (5,8) - *Exortações morais*

É curioso depararmos entre as análises psicológicas em curso, estas exortações morais. Possuem elas o papel metodológico e pedagógico, pois encaminham a mente das analogias externas para outras mais íntimas. A alma não reproduz a imagem de Deus, a não ser que esteja voltada para ele, e que encontre vestígios trinitários nos bens exteriores. Continuamos, assim, na mesma via do amor iniciada no l. VIII. Será perfeita aquela imagem à qual nada venha a se interpor entre Deus e a alma. Esta, sendo inteiramente modelada por ele. Temos aqui uma primeira amostra do que serão as belas análises do próximo livro XIV.

19. (5,8) - *Diferença entre vestígio e imagem de Deus*

Explica B. Mondin em seu livro: "Antropologia teológica": Graças aos postulados metafísicos de participação e de exemplaridade, Agostinho pode afirmar pacificamente que todas as coisas se assemelham a Deus, todas são realmente suas criaturas e portam em conseqüência marcas de suas perfeições. Não obstante, o doutor de Hipona observa: Ainda que seja verdade que todas as coisas se assemelham a Deus, nem todas podem ser chamadas de imagem de Deus. Só se pode aplicar a denominação *imago Dei* às coisas que apresentam uma semelhança acentuada (*expressa similitudo*). Quando a semelhança for pequena, pobre, incerta, obscura, não mais se pode falar de *imago*, mas somente de *vestigium*. É este o caso de todas as coisas inferiores ao homem; de um modo ou de outro, todas elas são vestígios de Deus, ou seja, da Trindade. Ao passo que o homem é real e propriamente uma *imago Dei*, como o chama a Sagrada Escritura." (*op. cit.* p. 117).

20. (5,9) - *Será loucura amar as criaturas?*

Nas suas revisões (II,15,2), Agostinho faz a retitificação a respeito desta sua afirmação: *Quodcirca id amare, alienari est.* (Portanto, comprazer-se nessas coisas seria uma alienação). Eis a observação que ele apresenta: "No l. XI, tratando sobre os objetos visíveis, eu disse: "E porque comprazer-se nisso seria uma alienação". Referi-me aí ao amor que se sente por alguma coisa, cuja complacência fosse para tornar plenamente feliz aquele que ama. Porque não é ser louco ter prazer na beleza dos objetos corporais para o louvor do Criador, de modo a se sentir visivelmente feliz ao gozar do próprio Criador".

Cf. o que já foi observado sobre essa problemática do amor às criaturas, na nota 26, referente ao l. IX,8,13.

21. (5,9) - *Relações específicas entre os elementos das trilogias em estudo*

A forma do objeto corpóreo exterior — ou memorizada que seja — gera a visão. Dá-se assim uma quase-paternidade, logo também uma quase-filiação. Entretanto, a vista de qualquer modo já existia antes de ser informada.

Pode-se comparar ao Pai o objeto que imprime a sua forma no sentido de vista. A forma por ele impressa no sentido é comparável ao Filho. Enfim, a vontade que une um ao outro é comparável ao Espírito Santo. Nessa trindade da visão, a vontade é o elemento mais espiritual dos três. Insinua o papel do Espírito Santo que é de unir, sem gerar, nem ser gerado. Isso é evidente na primeira trindade: *res (visa) — visio (exterior) — intentio* (XI,2,2). Na segunda trindade: *memoria (sensibilis) — visio (interior) — volitio* (XI,3,6,5,9), mais complexa porque mais interior, compreende-se igualmente bem, que a vontade — anterior ao objeto — contudo procede, não por geração, mas por apelo recíproco e imediato dos dois primeiros termos (o objeto e a vista). Ela é o traço de união que faz dos três elementos um todo bem acabado. (Cf. também o final do próximo cap. 7,12).

22. (6,10) - *O verdadeiro fim da vontade*

O fim supremo de todos os quereres, a *voluntas voluntatum* é a felicidade da pátria celeste. Eis aqui a tese agostiniana por excelência: a vida feliz consiste no conhecimento e no amor a Deus.

Consulte-se o diálogo filosófico: "A vida feliz", em especial, o cap. IV,35.

23. (7,11) - *Relação entre pensamento e memória: imagem da geração do Filho pelo Pai*

Esta passagem é paralela à do cap. 3,6 (cf. nota 15).

A visão do pensamento tem sua origem no que a memória mostra a ela. Contudo, mostrar e ver não são opostos quanto à consubstancialidade das duas faculdades. Daí, a sua analogia com a geração do Filho pelo Pai. Não obstante, a imagem não pode ser aplicada tal qual, às relações do Pai e do Filho. Há duas correções que se impõem, as quais manifestam a existência das diferenças. De um lado, a forma retida na memória provém de um objeto exterior, ao passo que o Pai não poderia mostrar nada de exterior ao Filho. Pois definitivamente, ele nada mostra além do que é em si mesmo. De outro lado, como o indica o estado latente das lembranças: é no tempo que funcionam a memória e o pensamento. Ao passo que na Trindade é fora do tempo que elas atuam. O tempo criado veio por meio do Filho. (Cf. Berrouard, *In Io*, B.A.72, p.770).

24. (7,12) - *Agostinho reconhece algumas dificuldades*

Agostinho faz aqui uma declaração capital: a dificuldade de reconhecer, se a vontade não será o elemento, gerador ou gerado, da visão e da memória. E ele

reconhece que essa dificuldade de diferenciar a relação de origem vem da obscuridade provinda da relação de igualdade entre os dois elementos. Todavia, justamente essa é a condição da veracidade nas analogias trinitárias.

O reconhecimento dessa dificuldade já havia sido levantada em referência aos dois primeiros termos da primeira trindade: objeto e visão. (Cf. l. XI,2,5 e 3,6). Mas esses termos eram sensíveis e exteriores, de naturezas diversas. Agora, trata-se de termos da mesma natureza, pois tudo se passa no interior da alma. E quanto mais esses termos forem interiores e portanto semelhantes, mais crescerá a dificuldade. Entretanto, o reconhecimento da dificuldade encontrada não é confissão da impossibilidade de reconhecimento. Talvez, todo o processo deste livro esteja nisso: levar-nos a essa tomada de consciência. (Cf. J. Moingt, n. 31, p. 615, B.A. 16).

25. (7,12) - *Número incontável de trindades de lembranças imaginativas*

Ao olhar da imaginação, as trindades multiplicam-se ao compasso rítmico das recordações. Com efeito, em toda recordação existe uma imagem do objeto na mente daquele que recorda, iluminado pelo olhar interior da lembrança. A vontade enlaça os dois elementos. As ocasionais trindades da lembrança imaginativa podem chegar a ser em número quase infinito. (Cf. L. Arias, *op. cit.*, p. 73.74).

26. (7,12) - *Evolução progressiva nas analogias trinitárias*

A primeira trilogia analógica: *mens, notitia, amor* foi apresentada por Agostinho no l.IX,3,3. O estudo das relações entre os momentos do conhecimento: *notita et cogitatio* foi o objeto de estudo do l. X,5,7. Levou-nos Agostinho daí a uma nova trindade, em que as três faculdades: *memoria, intelligentia, voluntas* (no l. X,11,17), identificam-se alternadamente à mente, encontrando-se no relacionamento de mútua imanência. Mas como essas analogias são difíceis e correm o risco de serem inatingíveis às inteligências lentas, Agostinho, a partir deste l. XI, recorre a um novo método, que pode ser qualificado de "*exercitatio animi*" (treinamento do espírito). Sua finalidade é nos fazer compreender a inter-relação das faculdades da alma, mostrando como já existe aí uma tríade, numa forma de conhecimento mais humilde do que o conhecimento de si mesmo. No primeiro estágio deste presente livro, ele estuda a trindade da percepção; e no segundo momento, analisa a trindade da lembrança ou recordação.

Por uma interioridade progressiva, chegará a nos mostrar que no limite — isto é, na consciência que a alma tem de si mesma: o que é conhecido; aquele que conhece; e o ato que os relaciona um ao outro — essas três faculdades não se distinguem senão por sua relação própria . Isso Agostinho explicará na volta ao estado da tríade: *memoria, intelligentia et voluntas*, no l. XIV, caps. 6 e 11.

27. (8,13) - *O mundo da memória*

"É grande o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado". Eis como Agostinho refere-se à memória nas "Confissões",

X,8,15. Procure-se ler tudo o mais que aí está dito por nosso santo, sobre o admirável poder da memória. Confessa ele o quanto desejou buscar a Deus, na memória, e como enfim veio a encontrá-lo acima da mesma memória. É o seu famoso hino: "Tarde te amei!" (X,27.38).

28. (8,15) - *"O olhar do pensamento"*

Eis a expressão latina empregada por Agostinho: *acies cogitantis*, traduzida por: o olhar daquele que pensa, ou o equivalente: o olhar do pensamento; ou simplesmente: o pensamento. Para o nosso santo doutor, essa expressão parece corresponder a uma verdadeira faculdade. Explica ele: "O sentido da vista recebe a imagem do corpo que percebemos. A memória recebe-a do sentido, e "o olhar do que pensa" (*acies cogitantis*) recebe-a da memória". Trata-se aqui de uma metafísica tomada à ordem sensível da vista. Por analogia, Agostinho admite que o pensamento pode fixar-se sobre uma idéia, de preferência à outra.

(Cf. o que já foi dito a respeito da *Acies animi* (o olhar da alma) na nota 13, referente ao l. XI,3,6).

29. (9,16) - *O termo "imagem" ou "forma"*

Esse termo "imagem" é tradução do original latino: *species*, equivalente às palavras gregas: "morfé" e "eidos". Possui igualmente o siginificado de: forma, idéia, figura, visão ou aparência. Difere-se de "imago", reservada por Agostinho à "imagem de Deus", que é o homem em sua mente espiritual.

30. (9,16) - *Avaliação das semelhanças apresentadas*

Em cada uma das semelhanças ou analogias estudadas neste l. XI, encontramos três elementos:

— o que é conhecido (*species*);

— a faculdade, na qual se imprime esse conhecimento (*visio ou acies animi*);

— enfim, a atenção (*intentio*), dirigida pela vontade, que une o conhecimento àquele que conhece.

Essas semelhanças serão cada vez mais perfeitas, à medida que os três elementos dessas trindades são mais imanentes uns aos outros. Com efeito, à medida que nos elevamos do sensível ao espiritual, os três componentes serão tanto menos exteriores uns aos outros. Acontece também, que a sucessão da ocorrência temporal se absorve num presente contínuo. Nos próximos livros XIV e XV, será tratado o conhecimento da alma por ela mesma. Encontraremos aí o modelo da imanência das três Pessoas da Trindade, na unidade perfeita de sua essência. (Cf. P. Agaësse, n. 30, p. 613, B.A. 16).

31. (10,17) - *Nova retificação a respeito de um pormenor*

Nas "Retractationes" (II,15,3), Agostinho nos faz notar que se enganou ao dizer que não há aves quadrúpedes, pois num livro das Sagradas Escrituras, o Levítico (11,20), estão mencionadas aves quadrúpedes. Com efeito, lê-se aí:

"Todo volátil que anda com quatro patas, seja tido como abominação".

Tal pequena observação é um exemplo do quanto Agostinho vela pela veracidade de suas afirmações. Indica assim seu grande amor pela verdade.

32. (11,18) - *Alusão a novos vestígios da Trindade*

Deus é Trindade. Não que ele seja Deus, e além disso, um em três Pessoas; mas porque a sua própria natureza divina é trina. Agostinho insiste muito nesse ponto. Assim sendo, se há vestígios de Deus na natureza, esses devem dar testemunho de sua trindade, tanto quanto de sua unidade. Não falta a Agostinho o carisma para descobrir traços nesse sentido. Na base da metafísica, a complexidade da estrutura dos seres corresponde à complexidade interna das relações de Deus em si mesmo. Permite-nos assim estabelecer entre o mundo e seu autor, várias analogias trinitárias. Os agostinianos da Idade Média empenharam-se em recolhê-las e multiplicá-las.

Neste capítulo, o último do l. XI — livro todo dedicado ao estudo dos vestígios da Trindade, no mundo externo — , Agostinho lembra aquela trilogia tão significativa: *mensura — numerus — pondus*.

Eis outros vestígios, no ser em geral, apontados em outras obras suas:
— *unitas — species — ordo* ("A verdadeira religião",7,13)
— *esse — forma — manentia* ("Carta 11,3)
— *modus — species — ordo* ("De natura boni", III,1)
— *quo res constat — quo dicernitur — quo congruit* ("83 questões, 38)
— *natura — doctrina — usus* ("A Cidade de Deus", XI,25)
— *esse — nosse — velle* ("A Cidade de Deus", XI,26-28) e "Confissões", XIII,11,12).

33. (11,18) - *Valor da trilogia: "medida, número, peso"*

Ao finalizar este livro, em que procurou analisar alguns vestígios ou semelhanças encontradas no homem exterior, Agostinho menciona apenas este vestígio: "medida, número, peso", tão pleno de sentido, seja ele, na concepção da natureza em geral. Esses três aspectos constituem algo muito importante na doutrina ontológica agostiniana do mundo criado. É mesmo um dos princípios fundamentais de sua metafísica. Para maiores esclarecimentos, leia-se a nota 14, correspondente ao l. III,9,16.

34. (11,18) - *Resumo do livro XI pelo autor*

Eis como Agostinho refere-se ao presente livro, no resumo que dele faz, no l. XV,3,5: "Foi aí escolhido o sentido corporal da vista, no qual se pode reconhecer — ainda que não precisemos dizer o mesmo, quanto aos outros quatro sentidos —, e assim foi visto aparecer uma trindade no homem exterior, isto é: — do objeto corporal visto; — da forma desse corpo imprimindo-se nos olhos daquele que vê; — e da intenção da vontade, unindo uma coisa à outra. Mas foi verificado, claramente, que essas três coisas não são iguais entre si, nem mesmo são de uma só e mesma substância. Eu encontrei depois, outra trindade

na própria alma, como que introduzida pelas coisas percebidas no exterior, graças aos sentidos. Nessa trindade, as mesmas três coisas aparecem ser de uma e mesma substância. Refiro-me à imagem do objeto corporal que está na memória; em seguida, na informação, quando o olhar do pensamento se volta para essa imagem. Enfim, na intenção da vontade, unindo uma coisa à outra, juntas. Achei, porém, que essa trindade se relaciona com o homem exterior, porque ela foi traduzida à alma por objetos corporais percebidos no exterior.

LIVRO XII

1. (1,1) - *O principal problema do tratado "A Trindade"*

Já o sabemos: o principal problema é o de descobrir na natureza humana, e especialmente na estrutura da alma espiritual, a imagem, em que se encontre refletida alguma coisa da Trindade, cuja análise possa servir-nos a ter uma idéia do Deus trino. Penetrarmos assim, o quanto for permitido à nossa razão humana, nesse mistério insondável! É bem a essa ingente tarefa, que a partir do último parágrafo do l. VIII (10,14), vemos Agostinho consagrar-se.

Apareceu, então, toda uma série de analogias trinitárias, que foram se sucedendo ordenadamente, seguindo certo progresso. É verdade que de modo lento e irregular. (Cf. Marrou, *op. cit.*, pp. 316.317).

Quando no último l. XI, vimos Agostinho abordar a busca da imagem de Deus no homem exterior, pareceu-nos que ele recuava no processo do encalço da imagem mais perfeita. Contudo, tal recuo impunha-se, porque a vida sensível no homem está subordinada à vida espiritual. E o corpo, à razão. O homem exterior acha-se intimamente ligado ao homem interior, sob o governo deste último — ou pelo menos deveria sê-lo. Mas na verdade acontecem debilidades parciais, e esse mal advém do erro ou do pecado. O presente l. XII vem coroar essa interpretação de Agostinho, nas precisões que traz a respeito dos dois aspectos do homem interior: um caracterizado pelo exercício da razão inferior, e o outro pelo exercício da razão superior. Tal será o tema do cap. I,1 ao 3,3. (Cf. F. Cayré, "Initiation à la philosophie de saint Augustin", p. 139).

2. (3,3) - *A razão superior e a inferior*

Agostinho distingue longamente a razão superior da razão inferior, conforme os objetos com os quais cada uma delas se ocupa. Sem dúvida alguma ele insiste em que se trata de um só e mesmo espírito, onde elas se encontram e que não há nenhuma divisão essencial entre ambas; que pertencem à substância mesma da alma; que a distinção consiste simplesmente na diversidade de operações ou funções (... *nisi per officia geminamus*, 4,4). Contudo, Agostinho faz questão de sublinhar distinção existente — e tal é uma das mais marcantes notas de sua psicologia. Aliás, essa mesma distinção é própria de todos os místicos.

A razão inferior é aquela que olha as realidades temporais, corporais e sensíveis. Toma conhecimento delas, julga-as e regula a atividade que o homem

deve observar em relação a elas. É toda feita para a ação. Entretanto, ela não pode fazer tudo isso, a não ser na medida que ela mesma está esclarecida e regida pela razão superior. É esta a que capta as verdades eternas. Dela que vem à alma espiritual toda a sua luz. (Leia-se também o cap. 13,21). (Cf. F. Cayré, "La contemplation augustinienne", p. 116).

3. (3,3) - *A ação e a contemplação*

Designa a ação, toda a atividade da alma que não se dirige exclusivamente para Deus. E essa última é a função da contemplação, própria da razão superior da alma. Contudo, ainda que tenda mais para a contemplação do que para a ação propriamente dita, a razão superior é que dirige a ação por uma porção de si mesma, deputada a esse efeito. A contemplação é uma operação simples da alma, que conhece e ama. A ação, por seu lado, é uma operação mais complexa. Pois a alma, relacionando-se com objetos temporais, não pode parar neles, como em seu fim. Ela só pode se servir deles, e por eles subir até Deus. A atividade da ação é bem outra que a da contemplação. Com justeza é chamada ação. Essa palavra é tomada no sentido largo, para significar toda "atividade moral" do homem, no uso das criaturas, em sua volta para Deus.

4. (4,4) - *Perspectiva trinitária do l. XII*

Este l. XII faz a transição entre as trindades do homem exterior (a da percepção e a da recordação) e as trindades do homem interior (a da ciência e a da sabedoria). Agostinho já havia abordado ligeiramente esta última no final do l. X. Contudo, a necessidade de analisar mais distintamente os termos das semelhanças descobertas o fez descer ao homem exterior. Agora, antes de retomar a subida entrevista, ele sente ser preciso ainda analisar os resultados obtidos e também o que falta procurar. O presente l. XII é em conseqüência uma espécie de reflexão crítica. Algumas palavras poderão resumir a conclusão: nem toda semelhança trinitária é a imagem de Deus. Com efeito, o que caracteriza a Trindade divina — Agostinho volta constantemente sobre este ponto —, é a igualdade e a unidade. Portanto, quando a alma espiritual e imortal toma às coisas corporais ou mesmo a um saber espiritual, mas temporal, os termos constitutivos das trindades analógicas, dá-se aí uma semelhança mais ou menos perfeita, na medida que exista uma realidade una e indivisa. Entretanto, nem assim se dá aí, necessariamente, a imagem de Deus. (Cf. J. Moingt, n. 33, p. 616, *op. cit.*).

5. (4,4) - *Demarcado o lugar da imagem de Deus!*

Neste final do cap. 4,4, deparamos em síntese a solução do problema primordial enfrentado por Agostinho em toda esta gigantesca obra: onde encontrarmos a imagem de Deus em nós? Eis a resposta tão ambicionada: achamo-la na região superior da alma, aquela que se aplica à contemplação das verdades eternas. A função contemplativa é a que mais assimila e reflete Deus na alma. Os diversos aspectos dessa questão vital, encontrar-se-ão mais

explicitados nos l. XIV e XV. Antes disso, Agostinho irá desenvolver a questão de onde "não" se encontra a desejada imagem, mas apenas semelhanças ou vestígos dela.

A contemplação de que Agostinho aqui fala, evidentemente, não é propriamente falando a contemplação mística. Não deixa, porém, de se relacionar com ela. Essa operação simples da razão superior, contemplando em visão intuitiva as primeiras verdades, ou verdades eternas, é como o fundamento natural da contemplação mística. A graça a iluminará, e a alma há de ver plenamente a Deus, face a face, na eternidade. (Cf. F. Cayré, *op. cit.*, p. 112).

6. (4,4) - *Por que somente a razão superior é a imagem de Deus?*

Já vimos que Agostinho distingue na mente humana duas "rationes": uma inferior (voltada para as coisas deste mundo e guia nas decisões práticas). E outra, a razão superior (voltada para as verdades eternas e portanto para Deus). Dessas duas "rationes", no parecer de Agostinho, somente a segunda constitui a "imago Dei". Pode-se perguntar os motivos dessa exclusão. Explicará o nosso doutor: é porque a "ratio superior" é como Deus, incorruptível, não se deteriorará mesmo quando o corpo se corromper. Além disso, como conhece a Deus, invoca-o e ama-o. Em outras palavras, pode entrar em plena comunhão com ele. (Cf. B. Mondin "Antropologia teológica", p. 118).

7. (5,5) - *Esquema do livro XII*

Podemos agrupar os assuntos tratados neste livro, em três temas principais: a imagem de Deus — a deturpação da imagem pelo pecado — distinção entre ciência e sabedoria. Vejamos de modo esquemático: Do cap. 1 ao 4 — *Introdução* — O homem exterior e o homem interior. Neste, distinguir as duas funções da razão: a ação e a contemplação.

Do cap. 5 ao 12 — *Primeira parte* — A trindade: pai, mãe e filho, será a imagem de Deus? Refutação dessa opinião.

Do cap. 13 ao 21a — *Segunda parte* — A deturpação da imagem pelo pecado.

Do cap. 21b ao 24 — *Terceira parte* — Distinção entre ciência e sabedoria.

C. 25 — *Conclusão* — A sabedoria ocupa-se das razões eternas. A ciência do conhecimento racional das coisas temporais. A imagem de Deus está na razão superior, sede da sabedoria.

8. (5,5) - *Dois tipos de analogias trinitárias: a antropológica e a familiar*

Vemos aqui, santo Agostinho não aceitar a analogia trinitária da família, como sendo a imagem de Deus.

Já no l. VIII,10,14, ele abordara a possibilidade de se encontrar a desejada imagem de Deus no relacionamento de amor de pessoas amigas: *amans, et quod amatur et amor*. Encontramos aí explicações dos motivos pelos quais Agostinho prefere, para investigação da "imago Dei", a simbólica antropológica das faculdades humanas, à da inter-subjetividade do amor. A primeira simbólica acentua de modo primordial a unidade da natureza do Deus trino. A segunda

simbólica (a da amizade humana, assim como a da família), possui a característica de sublinhar as relações intersubjetivas e assim enfatizar o caráter tripessoal de Deus. Com efeito, nela, o que aí conta, são os três termos que sempre estão em relação, dentro da diversidade. (Cf. n. 29, referente ao l.VIII,10,14). Ora, já apontamos as condições que Agostinho levanta para a validade da imagem de Deus que procura: haver três termos consubstanciais, apesar de sua distinção, e que sejam iguais entre si, em suas relações . (Cf. n. 14, l. IX,4,7).

9. (5,5) - *Pontos que agradam a Agostinho na analogia familiar*

Na analogia da família humana com as Pessoas da SS. Trindade, agrada a Agostinho a comparação do Espírito Santo com a função de mãe. Pois a mulher, como o Espírito, "procedem" de outra pessoa, sem que sejam seu filho ou filha. E ainda, por ser a prole, o fruto do amor (isto é, do Espírito Santo). Agostinho não considera estranho ser o Espírito Santo associado nesta simbólica à mãe do Filho de Deus e à esposa do Pai. Aos corações puros, na visão mística dos mistérios divinos, tal colocação é concebível. Com efeito, no início do próximo capítulo (6,6), ele afirmará: "Não rechaçamos a opinião acima, pelo fato de temermos que se pense na santa e inviolável Caridade (isto é, o Espírito Santo), como esposa de Deus Pai e como procedente dele, tendo a finalidade de gerar o Verbo". Leia-se ainda a nota 8: "A Suma Caridade", do l. VIII,3,6).

10. (6,8) - *Esclarecimento de termos*

"Hermafrodismo", termo aqui empregado por Agostinho, é de origem grega. Vem de Hermes e Afrodite, deuses da mitologia. É dito do ser que possui órgãos reprodutores dos dois sexos. Andrógeno é outro termo sinônimo.

Um pouco antes, neste mesmo item, lemos: "e o filho que já existia nos 'rins' do 'pai'. Nos rudimentares conhecimentos biológicos da época, havia a crença que os rins eram os responsáveis pela reprodução. Na Bíblia, são freqüentes as referências aos "rins", por exemplo: "Cingi os rins e os corações..."

11. (6,8) - *Por que rejeita Agostinho a simbólica familiar?*

Em primeiro lugar, não é que Agostinho rejeite a analogia trinitária da família humana. Mais precisamente, ele não vê nela "a" imagem verdadeira e única do Deus uno e trino que está a procurar neste seu Tratado. Nesta altura, ele já se decidira a encontrá-la no recesso interior da alma espiritual, em sua parte mais superior (cf. 4,4), onde Deus, uno e trino encontra-se presente e atuante, conhecendo-se e amando-se e fazendo-se conhecer e amar.

Argumenta Agostinho que a nossa natureza humana, como um todo, foi feita à imagem da Trindade, sem distinção alguma de sexos. Tampouco, sem distinção de pessoas. Para ele, a Sagrada Escritura manifesta claramente, a falsidade da imagem do casal e sua prole estar a representar a Trindade. É o homem, em sua natureza, que foi criado à imagem de Deus, não a família.

L. Gendron, em sua tese: "Mystere de la Trinité et symbolique familiale", acha que o julgamento agostiniano de a analogia familiar ser uma "falsa

analogia" teria sido influenciada, mais do que por razões bíblicas, pelas seguintes: a) a realidade familiar não permite a conversão para o interior e para algo mais elevado, isto é, a passagem anagógica; b) os três substanciais: o homem, a mulher e o filho são três "em si", não formam uma única unidade; c) e talvez, pela dimensão "matriarcal" e não "patriarcal" de Deus, que a dita simbólica comporta". (Apud F. Gomes, "A doutrina da Trindade Santa", p. 290, n. 375).

12. (6,8) - *A riqueza espiritual da aplicação da simbólica familiar trinitária*

Embora Agostinho não o tenha feito, na espiritualidade hodierna muito tem sido explorada a analogia trinitária: pai, mãe, prole, em relação à vivência cristã da família.

"Nós somos um", eis o título de um retiro trinitário, pregado por D. Valfredo Tepe, e publicado com sucesso pela Ed. Vozes. Transcrevemos algumas poucas passagens: "Se falamos da SS. Trindade como 'família de Deus', devemos ter muito cuidado em não projetar as diferenças de sexo que marcam a família natural, no próprio Deus... Em Deus, não há essa diferença. — A realidade comunitária trinitária divina é o original que ultrapassa todas as cópias derivadas e determina-lhes o alcance, mas não vice-versa... — O plano do Criador era que houvesse na terra a primeira cópia do original divino trinitário: pessoa, diálogo, comunidade. O amor seria a força unitiva na diferença entre pessoas de dignidade igual. O plano inicial ficou perturbado pelo pecado... — A Trindade criou a humanidade à sua imagem e semelhança, criou-a para a vida comunitária. Para realizar o ideal de dom e acolhimento, partilha e comunhão, tal como existe entre as Pessoas divinas. (*Op. cit.*, p. 97-102).

Sobre essa temática da simbólica familiar, leia-se ainda: L. Boff, "A Trindade, a sociedade e a libertação", em especial, p. 136.

13. (7,9) - *Não será a mulher, imagem de Deus, como é o homem?*

Agostinho coloca tal questão no presente capítulo, não por ter alguma dúvida a esse respeito. No correr deste livro XII, em particular, vemo-lo afirmar de modo categórico, diversas vezes, que a mulher possui natureza idêntica ao homem e, portanto, juntamente com ele, é imagem de Deus. Só os ignorantes e mal intencionados poderão afirmar o contrário. Para ele, o problema todo reside na interpretação de um texto de Paulo (1Cor 11,7ss), onde aparentemente o Apóstolo parece negar o óbvio. Seguiremos de perto, com notas complementares, a interessante argumentação de Agostinho, neste l. XII,7,9-12.

14. (7,9) - *O texto paulino da 1Cor 11,* sobre a inferioridade da mulher

Para melhor compreensão da exegese agostiniana sobre o citado versículo paulino (1Cor 11,7), é preciso ler todo o contexto, do v. 2 ao 16, desse cap. 11 de 1Cor. Nessa passagem, vemos Paulo utilizar o termo grego "kephalé", em dois sentidos: cabeça e chefe, ambos na idêntica referência ao domínio de Cristo e do homem — com total exclusão da mulher. A argumentação do Apóstolo está

certamente muito dependente dos costumes culturais, nos quais Paulo se achava inserido. O que vem a dar o valor relativo às suas conclusões.

No comentário da Bíblia Sagrada, Ed. Pastoral das Ed. Paulinas, lemos: "Para falar da dependência da mulher são usados os mesmos argumentos machistas dos mestres judeus. De repente, porém, Paulo nota que está negando a igualdade de direitos entre os sexos, e volta atrás (cf. vv. 11.12), dando a entender assim, que os argumentos aduzidos têm pouco valor." E no comentário da Bíblia Sagrada, das Ed. Vozes, encontramos a seguinte explicação: "O Apóstolo insiste no uso do véu pela mulher, pois considera-o um sinal de respeito e humildade diante de Deus, em cuja presença estão os anjos invisíveis, na assembléia litúrgica. E também por ser sinal da sujeição da mulher ao marido — isso de acordo com os padrões sociais e religiosos do tempo."

15. (7,10) - *"A mulher como uma auxiliar do homem" não é imagem de Deus?*

Afirma aqui Agostinho expressamente: "A natureza humana, enquanto tal, e que se compõe de dois sexos é a imagem de Deus... Nela, a mulher não está excluída de ser a imagem de Deus". Entretanto, na tentativa de interpretar o sentido da famosa afirmação de Paulo, Agostinho chega a declarar: "se a mulher com o marido é imagem de Deus, ela sozinha, como auxiliar do homem, não é a imagem de Deus..." (*cum autem, ad adjutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet, non est imago Dei*).

Por nossa conta, poderíamos comentar: de fato, se a mulher for discriminada a ponto de ser reduzida a simples ajudante e escrava do varão, ela deixaria de refletir em si a dignidade da imagem de Deus, a qual está inerentemente gravada em sua estrutura interior.

16. (7,10) - *A gradativa "formação" da imagem de Deus*

O verbo *formatur* (é formada), aqui empregado, é tomado em seu sentido forte. No momento da criação, a alma é apenas incoativamente a imagem de Deus. Ela receberá sua "forma" perfeita, e só será plenamente acabada, com a visão de Deus. A plenitude de sua forma coincide assim, com a obtenção de seu fim último. No l. XIV,12,15-19,25, Agostinho vai desenvolver com perícia, esse processo de justificação da imagem.

17. (7,10) - *A interpretação agostiniana do texto paulino*

S. Agostinho revela-se sempre muito pródigo de idéias originais na interpretação alegórica dos textos bíblicos. Nesta difícil passagem de Paulo, sobre a ordem dada à mulher de usar o véu, imagina ele que o homem não deve cobrir a cabeça para simbolizar que a razão superior que o torna capaz de unir-se a Deus e refletir sua imagem, não deve encontrar nenhum empecilho em sua ascensão. Ao passo que o véu da mulher simboliza justamente, que a razão inferior, sempre tão pronta a se expandir nas coisas temporais, deve receber um freio, representado pelo véu. Tal interpretação, diz nosso autor, é mística, piedosa e agradável aos anjos.

18. (7,11) - *"Um mistério muito oculto"*

A exegese que Agostinho está a elaborar sobre o texto de Paulo (1Cor 11,7), é todo ela em vista de discernir um mistério muito profundo (*occultioris mysterium*). Insiste ele, que se não estivessem relacionadas a algum mistério secreto, as palavras do Apóstolo não teriam sentido. E eis o ensinamento simbólico e místico que ele quis nos dar: a imagem de Deus encontra-se na atividade superior da contemplação, a qual não deve passar por nenhuma restrição.

Vemos Agostinho apresentar a seguir outras duas passagens de s. Paulo, para mostrar o gosto do Apóstolo em velar mistérios em seus textos, por vezes contraditórias. Assim, o fato da viúva exemplar sem filhos (1Tm 5,5) é posta em confronto com a mulher seduzida (Eva), que justamente ela é salva por ter filhos (1Tm 2,15). Os filhos são as boas obras de misericórdia. A tradução que aqui apresentamos desse último texto é conforme o original latino utilizado pelo bispo de Hipona.

19. (7,12) - *Em que consiste a "imago Dei"?*

Agostinho afirma com segurança, que o homem é "imago Dei", baseando-se em motivos filosóficos e bíblicos. Mas em que consiste essencialmente, a semelhança tão profunda entre o homem e Deus, para merecer o nome de "imago Dei"? Obviamente, afirma o santo, não pode consistir no corpo humano — pois Deus não é corpo —, mas sim, no espírito. Claro que também o corpo, como todas as outras coisas, apresenta traços de semelhança com a Trindade. Não chegam, porém, a constituir uma imagem de Deus. São apenas vestígios de Deus. A "imago Dei" está na alma, mais precisamente, na mente. Agostinho irá mais longe, ao precisar qual é o constitutivo essencial da "imago Dei". (Cf. B. Mondib. "Antropologia teológica", p. 118). Eis, no original a famosa afirmação agostiniana, do início deste item: *"Non secundum formam corporis, homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem."*

20. (7,12) - *As grosseiras concepções antropomórficas dos maniqueus*

Os maniqueus criticavam a doutrina bíblica do homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Perguntavam eles aos cristãos, se Deus tinha barba, nariz, etc.

A pregação de santo Ambrósio mostrara a Agostinho até que ponto eram falsas as acusações maniquéias; e que os católicos de fato, não tinham de Deus, tal concepção antropomórfica. Pois não é pelo corpo, mas pela alma, que o homem é imagem de Deus. Será interessante lermos como Agostinho descobriu essa verdade, nas "Confissões" VI,3,4.

21. (7,12) - *Explicação da verdade da "imagem de Deus", ao povo*

Nas suas pregações ao povo simples de Hipona, Agostinho não deixa de explicar a verdade da "imagem de Deus" residir em nossa alma. Vejamos o

Comentário ao Sl 42,6: "Devemos entender que temos em nós, algo onde está a imagem de Deus, a saber, a mente e a razão. É essa mente, a qual invoca a luz de Deus e a verdade de Deus, por ela percebemos o que é justo e o que é injusto. É ela, pela qual distinguimos o verdadeiro e o falso. É chamada entendimento (*intellectum*), e dela carecem os animais."

22. (7,12) - *Homem e mulher — símbolo da dupla função da alma?*

Já tivemos a explicação dessa dupla função da alma: a inferior e a superior. A primeira, voltada para as coisas sensíveis; e a segunda, para as espirituais. Na zona inferior da alma, a que se ocupa das coisas temporais, pode ser encontrada uma trindade de elementos, mas nela não está realmente, a imagem de Deus. Esta só se encontra na zona superior da alma, aquela que está em busca de Deus. Entretanto, Agostinho nunca identifica a razão inferior da natureza humana com a mulher; e a razão superior, com o homem. Recusa-se também ele, a procurar uma semelhança trinitária a partir da distinção das duas funções da alma. É a alma toda inteira que é a imagem única — ainda que só seja imagem, e embora imperfeita —, quando está tendendo para Deus, na atividade superior da contemplação. É pois, na função contemplativa que está a imagem da Trindade, e é esta uma possibilidade comum aos dois sexos, sem distinção.

23. (8,13) - *A íntima e gradual ascensão da alma*

Agostinho apresenta aqui, de passagem, o processo de santificação das criaturas humanas. O aperfeiçoamento da imagem de Deus na alma dá-se ao mesmo tempo que a sua interiorização e ascensão. (*Ascendentibus itaque introrsus, quibusdam gradibus considerationis, per animas partes*).

Note-se o emprego do termo: *gradibus*, já encontrado anteriormente, no sentido de ascensões espirituais gradativas (cf. l. IV,1,2,n. 2). Em suas "Confissões", X,8,12, ele já dissera: *Gradibus ascendam*... (Ultrapassarei, passo a passo...). No próximo l. XIV especialmente de 15,21 a 17,23, discorrerá melhor sobre as progressivas purificações da imagem de Deus na alma humana. Será oportuno ler e nota 10, relativa ao cap. 3,5 de l. XIV.

24. (8,13) - *Definição da "ratio"*

S. Agostinho define a "ratio" (razão), por oposição ao psiquismo animal (*unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio*). E sem alterar a unidade da razão total, isto é, da inteligência humana, Agostinho distingue dois aspectos ou funções (*officia*), ou se for preferível dizer, duas maneiras de se servir dela: a razão inferior e a superior. (Cf. l. XII.3,3). Diríamos em linguagem atual: são como duas dimensões ou dois planos ou níveis de atuação e vivência.

25. (8,13) - *A gradativa perda da imagem de Deus*

Eis como Agostinho descreve como a alma vai gradualmente perdendo a imagem de Deus pelo pecado: "Deixando-se levar imoderadamente (*immoderate*

progressu nimis), pela atração das coisas exteriores, a alma dá atenção desordenada às solicitações carnais e à voz da serpente." É a razão, que devia governá-la, torna-se culpada por não ter contido e refreado a razão inferior (*non eam conhibente atque refrenante illa*).

26. (8,13) - *A extensão da perda*

No l. XI,5,8, Agostinho já mencionara a deformação da "imago Dei" causada pelo pecado. A falta dos primeiros pais conturbou, primeiro, neles mesmos, e depois em todos os seus descendentes, a "imago Dei" — a imagem de si próprio que Deus lhes havia impresso no ser. Entretanto, para o bispo de Hipona, é evidente que o pecado não pôde destrui ou corromper completamente a "imago Dei". Isso porque ela faz parte da essência do homem. O pecado, pois deformou, certamente de maneira grave, a "imago Deu". O que pode ser evidenciado sobretudo na operação mais própria da "imago Dei": o conhecimento e o amor de Deus. No pecado, e após o pecado, o homem não mais voltará sua atenção e seu amor para Deus, mas sim para as coisas deste mundo. (Cf. Bat. Mondin, *op. cit.*, p. 120). Leia-se também o que está dito no l. XIV,4,6, sobre o caráter ontológico da imagem.

27. (9,14) - *O orgulho: principal causa da queda*

S. Agostinho descreve a queda do homem no estilo apaixonado e brilhante que lhe é peculiar, assinalando movimentos psicológicos que a acompanharam, e pondo em relevo os efeitos desastrosos produzidos sobre a "imago Dei". Ao seu parecer, a causa principal da queda foi a soberba, a qual induziu o homem a usar poder de domínio sobre o mundo, não para honrar a Deus, mas sim, em proveito próprio. A alma, desvanecida com seu próprio poder, cobiçando algo de maior do que o universo, e procurando governá-lo com suas próprias leis, afoga-se no cuidado do particular e, desejando algo por demais grande, torna-se mesquinha. (Cf. Bat. Mondin, *op. cit.*, p. 120).

28. (9,14) - *A dialética do pecado*

Vemos Agostinho traçar uma espécie de explicação metafísica do pecado, nestes capítulos 9,10 e 11. Explicação essa que encontramos ainda mais desenvolvida em "A Cidade de Deus", l.12 e 14. Mostra-nos ele aí, por quais etapas, a alma, que é imagem de Deus, torna-se imagem do animal, e como nesse movimento de degradação, cada etapa conduz à seguinte, por uma dialética necessária e irresistível. Podemos distinguir três momentos: o pecado do orgulho — a concupiscência — e a ignorância e erro. (Cf. P. Agaësse, n. 35, p. 618, B.A. 16).

29. (10,15) - *Os graus do pecado*

A gravidade do pecado está relacionada com a intenção colocada pela alma, na realização do ato. Parece que assim podemos distinguir os graus apontados por Agostinho:

1 - *O pecado de ignorância* — é aquele que a alma comete em boa fé (*bona voluntate*). Dá-se quando a busca dos bens superiores está desregrada por falta de conhecimento do bom uso dos bens temporais. Tal pecado é material ou simples imperfeição. Por ser apenas tentação, facilmente obtém o seu perdão (10,15).
2 - Pode-se dar uma *forte atração do sensível* (8,13).
3 - A situação pode-se agravar com o *deleite do pensamento no mal* (11,16). Mas ainda aqui, a alma se retém no declive para o mal.
4 - Enfim, pode-se dar o consentimento no ato: a alma abandona-se sem reservas ao pensamento do mal, bem decidida a cometê-lo em ato, se o puder. Coloca seu fim e sua felicidade nesses bens sensíveis. Resvala ao nível dos animais, e cai na fornicação "pecando contra seu próprio corpo".

Agostinho reconhecerá nas "Retractationes" que a interpretação que deu à citação de s. Paulo (1Cor, 6,18), ultrapassa o sentido mais restrito das palavras do Apóstolo. (Cf. J. Moingt, n. 36,p. 620, B.A. 16).

30. (10,15) - *Nova retificação nas "Retractationes"*

Eis a citação de s. Paulo, mencionado por Agostinho: "Fugi da fornicação. Todo outro pecado que o homem cometa é exterior ao seu corpo. Aquele, porém, que se entrega à fornicação, peca contra o próprio corpo!" (1Cor 6,18).

O bispo de Hipona retrata-se da interpretação que fez nesta passagem do "A Trindade". Declara ele: "No l. XII, a explicação dada não me satisfaz. E não creio que se deva compreender estas palavras: "Mas aquele que comete a fornicação peca contra o próprio corpo", como se todo aquele que agisse para obter os prazeres dos sentidos pelo corpo, e aí pusesse o fim de seu próprio bem, estivesse cometendo a fornicação. Porque essa maneira de agir compreende muitos pecados a mais do que a fornicação praticada por uma ligação proibida. E é somente dessa fornicação, a respeito da qual fala o Apóstolo nesta passagem" (II,15,3).

31. (10,15) - *Liame existente entre orgulho e concupiscência*

Entregando-se à esterilidade do pecado, a alma chega a confundir o ser com tudo o que é corporal e a divinizar, de certa maneira, a matéria. Então, vem a desconhecer a sua ordem espiritual e a de Deus. A desordem da vontade reflete-se sobre a lucidez da inteligência. Explica-se assim, o liame que Agostinho estabelece entre concupiscência e orgulho. A fascinação do sensível que torna o homem semelhante ao animal é a conseqüência, e não a origem do mal. Antes de chegar a isso, foi preciso que o homem passasse pelo pecado do orgulho. É pela meditação do apego desordenado de sua própria excelência (11,16) (*per medium sui*), que ele passa do amor de Deus ao amor do sensível. Todo pecado da carne envolve, pois, mais ou menos confusamente, um pecado de orgulho. (Cf. P. Agaësse, n. 35, p. 619, B.A. 16).

32. (11,16) - *Conseqüências da queda*

Começando por um perverso desejo de tornar-se igual a Deus, o homem acaba tornando-se semelhante aos animais (*pervenit ad similitudinem pecorum*).

Ora, a verdadeira honra do homem reside em ser imagem e semelhança de Deus — imagem que não pode ser preservada senão por Aquele que a imprimiu. Desse modo, quanto mais alguém se une a Deus, tanto menos se apega a si mesmo. No entanto, pela cobiça de experimentar o próprio poder, o homem cai sobre si próprio, tomando-se como ponto central. Todavia, ao não querer estar subordinado a ninguém, não se limita à zona central. Por punição, cai em um ponto mais abaixo, naquele que faz a felicidade dos irracionais. (Cf. Bat. Mondin, *op. cit.* p.121).

33. (11,16) - *A "caritas sapientiae"*

A alma, na qualidade de imagem, está destinada a conhecer e a amar a Deus. Tal destino dá-lhe capacidade de abordar o infinito. É essa uma obrigação inscrita no mais profundo de si mesmo — a ponto de que o viver segundo o homem e não segundo Deus, é uma espécie de mentira ontológica. (Cf. "A Cidade de Deus", 14,4,1). Mas finita e criada que é, a alma não pode possuir o absoluto a não ser se entregando a Deus, num ato de obediência e amor, chamado por Agostinho de: "*caritas sapientiae*". Essa dependência assegura-lhe o equilíbrio, porque ao ficar submissa a Deus, ela domina o corpo e os bens sensíveis, integrando-se na ordem da criação. Pelo pecado de orgulho, ela inverte sua relação para com Deus e refere a si o absoluto, em vez de o referir a Deus. Por aí, corta-se de Deus, e encontra-se reduzida a si mesma. Dá-se então, uma inadequação entre sua aspiração e o seu ser. Encontra-se dividida em si mesma, porque não se basta mais, ela, a quem só Deus lhe basta. (Cf. P. Agaësse, n. 35, p. 618, B.A. 16).

34. (11,16) - *Menção pejorativa feita da "scientia"*

Neste l. XII e por todo o próximo l. XIII, Agostinho desenvolve amplamente os diversos sentidos do termo "scientia", pondo-o em correlação com "sapientia" (cap. 24,22.23). Antes de salientar todo o lado positivo, ele começa por atribuir à "scientia", um sentido claramente pejorativo. Não vemos aqui, a ciência estar ao bom serviço da razão inferior, mas sim num uso mau e culpável. Trata-se daquele movimento da alma que se afasta da consideração do amor de Deus (*neglecta charitate sapientiae*), e que só se apega ao conhecimento das realidades terrestres., Em vez da razão servir-se dela como de degraus na ascensão até Deus, deixa-se seduzir pelas coisas terrestres e perecíveis e nelas põe o seu fim. Agostinho atribui esse sentido pejorativo à "scientia", baseando-se na autoridade da Escritura: *scientia inflat, charitas vero aedificat* (1Cor 8,1). (Cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 370).

35. (11,16) - *A restauração da "imago Dei"*

Apenas com suas forças, o homem não pode repor em ordem a sua "imago Dei". Não tem mais a possibilidade de recuperar o que perdera por sua culpa. Deus, porém, não quis permitir que a "imago Dei" permanecesse para sempre desfigurada, nem quis consentir que aquela criatura destinada a participar de

sua vida divina, conhecendo-o e amando-o sobre todas as coisas, vivesse longe dele, como os animais. Desse modo, decidiu restaurar a "imago Dei", comunicando ao homem, um novo poder de conhecimento e amor pelas verdades eternas. Para isso, enviou ao mundo seu Filho Unigênito, a "imago consubstantialem", o "exemplum perfectum" que através da assunção da natureza humana mostrou ao homem, de maneira inequívoca, qual o seu verdadeiro ser e o destino último de sua vida. Suprimindo o pecado, conferiu-lhe o poder de agir segundo as exigências da imagem de Deus, por obra de Jesus. A respeito da Redenção, cf. o livro IV e o XIII, desta obra. (Cf. Bat. Mondin, *op. cit.*, p. 121).

36. (13,21a) - *Uma bela passagem: a contemplação dos bens eternos*

F. Cayré, A.A., na sua já citada obra: "La contemplation augustinienne", destaca esta passagem: "Nossa alma, feita para Deus, sempre encontra proveito em contemplar as realidades supremas, porque ela deve se nutrir de Deus, deve modelar-se em sua eternidade, sua verdade e sua caridade". Não acontece o mesmo com as coisas temporais. Sem dúvida, devemos nos servir delas, se não a vida nos seria impossível, aqui na terra. Mas é preciso não nos conformarmos com este mundo (Rm 12,2), tomando como fim os falsos bens. Não façamos uso dos bens temporais, a não ser fixando pela contemplação, o olhar nos bens eternos, a fim de tomarmos os primeiros, apenas de passagem, e unirmo-nos por eles, aos bens eternos. (Cf. *op. cit.*, p. 116).

37. (14,21b) - *O bom emprego da ciência*

Depois de ter mencionado no c.11,16, o perigo de um mau emprego da ciência, contra a qual quis nos alertar, opondo à ciência que incha, a caridade que edifica (1Cor 8,1), Agostinho mostra-nos aqui o lado bom da "scientia" (*Habet enim et scientia modum suum bonum*). Consiste, no fundo, em tudo relacionar à caridade, ao amor das realidades eternas, ao fim supremo, a Deus — o Sumo Bem.

38. (14,22) - *A função ética da ciência*

Não somente a ciência não é má, em si, como ela é necessária à salvação. Pois o homem não pode atingir o seu fim senão vivendo no tempo, logo, ordenando o emprego dos bens deste mundo pelas luzes da razão. "A ação pela qual nós nos servimos bem das coisas temporais... é atribuição da ciência" (*Actio qua bona utimur temporalibus rebus... scientia deputatus*). A ciência aparece então, como um conhecimento normativo, cujos limites coincidem com os da ética. (Cf. P. Agaësse, n. 37, p. 621, B.A. 16).

39. (14,23) - *Sentido dos termos: sabedoria e ciência*

A palavra "sabedoria" possui um sentido de tal modo rico, e o termo "ciência", um significado tão fluido, que é impossível analisarmos aqui as diferentes acepções desses dois termos. O sentido primordial é delimitado pela oposição

entre ambos. Neste cap. 14,21b, Agostinho parte de um texto de s. Paulo (1Cor 8,1), o qual esclarece, por um versículo do livro de Jó 28,28. Explica a seguir, que a sabedoria está ordenada para a contemplação, e a ciência para ação. Essa oposição corresponde à distinção feita nos capítulos precedentes, entre as duas funções da razão: uma superior, pela qual a alma se dedica à contemplação das realidades eternas; e outra inferior, pela qual, a alma aplica-se ao conhecimento das realidades temporais. Essa oposição é clara e será mantida até aos últimos livros deste Tratado. (Cf. P. Agaësse, n. 37, p. 621, B.A. 16).

40. (14,23) - *A ciência da História*

Do plano da ação moral, isto é, do ponto de vista ético, Agostinho passa a dar à ciência um conteúdo de conhecimento. A "scientia" torna-se então, mais claramente intelectual. É o que ele fará mais amplamente no próximo l. XIII. Em oposição à "sapientia", à qual está subordinado o conhecimento das verdades eternas, a "scientia" terá por matéria, o que se manifesta no tempo empírico. Tudo o que vem a se inserir na "cognitione historica" (Cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 372.373).

41. (14,23) - *Evocação da Geometria e da Música como exemplos de conhecimentos abstratos*

Agostinho vem se empenhando em nos dar a conhecer os "vestígios de Deus", no interior do que existe de mais semelhante a ele, nas criaturas, no homem, na alma, na razão superior. Quer conduzir-nos ao mais alto conhecimento de Deus que nos é permitido atingir aqui na terra. Mas ao desejar dar alguma precisão sobre a natureza desse conhecimento, ele nos fala aqui de razões, realidades ou seja, de verdades puramente inteligíveis ou abstratas, o mais distantes possíveis de elementos sensíveis. Põe-se a evocar a lembrança de ciências racionais e a tomar exemplos na Geometria e na Música. (Cf. Marrou, *op. cit*, p. 368).

Diz ele que, por instantes, podemos captar verdades eternas incorpóreas. Caso as esqueçamos, relembraremos delas, ou talvez, tenhamos novas experiências. Contudo, não nos é dado permanecermos nelas e as possuirmos de modo imutável neste mundo. Passando ao plano místico, da experiência da presença e atuação de Deus em nós, por momentos rápidos e fugidios, convém ler o que ele nos narra de seu êxtase em Óstia, na companhia de sua mãe. (*Op. cit.*, VIII, 10,24).

42. (15,24) - *Refutação da doutrina platônica da reminiscência*

Agostinho neste capítulo, repele a doutrina platônica da reminiscência, e acaba referindo-se à solução que propõe ao problema do conhecimento: a teoria da iluminação. Já nas suas Retratações (I,4,4), em referência ao que dissera nos Solilóquios (III,20,35), ele fizera as refutação dessa doutrina platônica. Dissera aí: "Se homens, mesmo ignorantes em certas disciplinas, respondem exatamente quando bem interrogados, não será antes, por estar presente neles, o quanto

o podem perceber, a luz da razão eterna, na qual vêem as verdades imutáveis? E não, porque souberam outrora e esqueceram-se depois, como foi dito por Platão e seus seguidores (Cf. Ménon, d-86a e Fédon, p. 72E)."

43. (15,24) - *A doutrina agostiniana da iluminação da alma*

Nesta passagem, Agostinho esclarece que a alma pode ver as coisas inteligíveis, em certa luz espiritual, que possui uma natureza própria (*in quaedam luce, sui generis, incorporea*).

Quando ele escreve: "Nossa mente é iluminada pela primeira verdade", entenda-se em sentido efetivo, não formal ou imediato. Deus é luz de nossa inteligência, porque o entendimento divino produz as realidades criadas no ser inteligível, dando-lhes uma subsistência objetiva. Assim, as razões eternas são objeto de nossa intelecção. Entretanto, isso não traz em si, uma visão imediata da essência divina. A luz, que banha com claridade de aurora as obscuridades da alma, é com toda evidência, uma luz criada incorpórea "sui generis". (Cf. Luiz Arias, Introd. B.A.C., V, pp. 76.77).

E. Portalié esclarece ainda: "Essa luz não é Deus, mas é produzida por Deus. A iluminação da inteligência é comumente comparada à influência da graça na vontade. E essa é uma das teses favoritas do doutor de Hipona. (Cf. D.T.C., col. 2336).

44. (15,25) - *"Agostinho possuía a ânsia da contemplação das realidades divinas"*

Em sua Carta Apostólica "Augustinum Hipponensem", João Paulo II faz ótimas colocações sobre "A caridade e as ascensões do espírito em Agostinho". Referindo-se a esta passagem de "A Trindade", diz ele: "Da caridade, nascia em Agostinho a ânsia da contemplação das coisas divinas, o que é próprio da sabedoria". (Cf. n. 225).

Leiam-se com interesse, as narrações feitas pelo próprio Agostinho, em "Confissões" (IX,10,24 e X,40,65), de algumas de suas experiências místicas.

45. (15,25) - *A semelhança trinitária na "scientia"*

A "imago Dei" — a única verdadeira imagem de Deus na criatura humana — encontra-se na razão superior, sede da "sabedoria". A "ciência", que ajuda a compreendê-la traz também uma semelhança trinitária, isto é, possui também uma trindade de elementos constitutivos, mas não é propriamente a imagem de Deus. E aí está uma das principais mensagens deste l. XII: nem toda semelhança trinitária é por esse fato, a "imago Dei".

De fato, no conhecimento racional das coisas temporais, encontramos no homem interior uma espécie de trindade, tal como já descobrimos nos sentidos do corpo e naquelas imagens que entraram na alma que é espiritual. Em lugar dos objetos materiais, percebidos do exterior, temos em nosso interior, imagens impressas na memória, as quais informam o nosso pensamento. E a vontade intervindo como terceiro elemento unitivo.

Eis, pois, a trindade da ciência: a memória, o pensamento e a vontade (*memoria [intellectus] — scientia — voluntas*).

LIVRO XIII

1. (1,1) - *A função da ciência*

Retomando logo de início a análise paralela das duas noções: ciência e sabedoria (*scientia et sapientia*) — ainda que pudéssemos supor o assunto já esgotado no livro anterior —, Agostinho lhe dá agora um novo impulso, renovando de modo inesperado, o alcance e o valor do termo *scientia*. Seu atual ponto de vista vai se desprendendo e se precisando aos poucos. Parece estar dominado por duas exigências fundamentais: a primeira, a oposição à *sapientia*. Esta está em dependência das verdades eternas. Ao passo que a *scientia* terá por matéria o que se manifesta no tempo empírico — tudo aquilo que vem se inserir na experiência do tempo e do espaço, contido na História humana, como uma *cognitio histórica*. Além disso, na austera perspectiva agostiniana, a ciência deve sempre ser útil à salvação, contribuindo para a vida religiosa do fiel. (Cf. H.I. Marrou, *op. cit.*, p. 373).

2. (1,2) - *O testemunho de são João no tempo*

Cita-nos Agostinho o texto de Jo 1,1-14, atribuindo tudo o que concerne ao Verbo enviado pelo Pai, à sabedoria contemplativa. Mas o que se relaciona a João Batista vai atribuí-lo à ciência.

A análise iniciada neste item prossegue no 1,4. Agostinho acrescentará aí tudo mais o que se relaciona à Revelação do Verbo. Afirmará: "A ação tem lugar no tempo, porque é no tempo que se dá o testemunho, mesmo sendo de uma realidade eterna. Foi para dar testemunho da luz inteligível que veio João ao mundo".

Leia-se ainda a retomada desta mesma idéia no cap. 19,24.

3. (2,5) - *Sumário do livro XIII*

Introdução - (1,1.2)
Discernimento entre sabedoria e ciência.
Prólogo de João: a) verdades referentes à sabedoria
b) verdades históricas referentes à ciência.
1ª Parte - (1,3 a 9,12)
A fé é a ciência da felicidade
Preâmbulo (1,3-2,5)
A fé depende do homem interior
Argumentação - (3,6 - 8,11)
A felicidade exige a fé na imortalidade
Conclusão - (9,12)

Necessidade da fé revelada

2ª Parte - (10,13 a 18,23)

Cristo conduz-nos da morte à imortalidade

Preâmbulo (10,13.14)

A encarnação suscita nossa esperança

Argumentação - (11,15 - 18,23)

A morte de Cristo nos justifica por ser obra de justiça

Conclusão - (19,24 a 20,26)

Tendemos pela ciência à sabedoria

A trindade da fé.

4. (2,5) - *O tesouro da fé*

A fé, ainda que nos venha de fora, e entre pelo sentido da audição, não pertence ao homem exterior, pois não é som, nem legado de sentido nenhum. É tesouro interior e dom íntimo da graça. Como tão bem diz Agostinho aqui: "é coisa do coração" (*res cordis*). No sermão 8,19,11, dirá: "é a primogênita do coração — força secreta de Deus, abrindo aos homens os olhos interiores para que possam dizer: eu creio."

O bispo de Hipona já havia escrito a esse respeito aos candidatos ao catecumenato dos quais era necessário sondar as intenções. Cf. o seu "A instrução aos catecúmenos": "A fé não está no corpo que se inclina, mas na alma que crê" (V,9).

A seguir, na presente obra, ao fazer o elogio da fé cristã, ele explicará como ela é una e comum a todos, mas com diferença de graus em cada um.

5. (3,6) - *O poeta Ênio*

O poeta latino Ênio revela grande engenho e estilo brilhante: natural da Calábria, foi primeiramente militar. Viveu de 234-269 a.C.

Além de diversas poesias, comédias, tragédias, poemas didáticos, escreveu um poema épico "Annales", tido como sua obra-prima. Prenuncia a Vergílio. Introduziu no latim a beleza dos versos hexâmetros dos gregos. Cícero não vacila em nomeá-lo: *Summum poetam epicum*. Eis a frase citada por Agostinho no original: *Omnes mortales sese laudarier optant.*

6. (4,7) - *Obras agostinianas em que o tema da felicidade é tratado*

O desejo universal da felicidade é doutrina de capital importância em Agostinho. Fundamentando nela toda moral, volta a essa temática em diversas de suas obras.

Cícero e Sêneca, que exerceram tanta influência sobre ele, já haviam abordado essa questão, de maneiras variadas. "Certamente, todos nós queremos viver felizes", é um lugar comum para eles. Sêneca assim começa uma de suas obras, o "De vita beata": *Vivere omnes beate volumus.*

Desde seus primeiros escritos, Agostinho dedica-se ao mesmo tema. Discute a questão em seus Diálogos filosóficos realizados em Cassicíaco, nos anos 386 e 387. Leia-se em especial: "A vida feliz".

No "*De moribus Ecclesiae Catholicae*", escrito em Roma, em 388, diz expressamente: "A felicidade não pode estar senão na posse do Sumo Bem". No "Comentário ao Sermão da montanha", dos anos 393 a 396, também encontramos boas dissertações a esse respeito. Nas "Confissões", cf. em especial caps. III,4,7 e X,20-27. Em "A Cidade de Deus" (ano 413ss), o cap. XIX,1 a 11. Nas cartas: 118 a Dióscoro e a 130, a Proba (5,10). Merece destaque ainda, o Sermão 150,3,4, em que estão refutados o epicurismo e o estoicismo. No presente "A Trindade" (400 ss), encontramos o tema da felicidade estudado neste l. XIII, a partir do cap. 4 até ao 8.

7. (4,7) - *O problema de amar o que se desconhece*

Já no l. VIII,4,6, Agostinho perguntava-se: é possível alguém amar o que desconhece? (*Sed quis diligit quod ignorat?*) Tratava-se aí do problema de como amar a Deus sem o conhecer. Resolvera ele a questão ao dizer que é preciso amar a Deus pela fé. No c. seguinte, (VIII,5,7b.8), o tema foi: "como se ama a Trindade sem a conhecer?" E nos capítulos seguintes, Agostinho discorre sobre a noção transcendente, inata, das razões ou verdades eternas.

No l. X,1 ss, indaga-se ele sobre o paradoxo: "Se o desejo de saber é um amor ao ignorado", e ainda: [como se ama a alma a si mesma, se ela é desconhecida a si mesma?"

8. (5,8) - *Epicuristas e estóicos*

Todos sabem que procurar a felicidade nos prazeres do corpo é doutrina corrente entre os epicuristas. Mas a doutrina estóica é menos conhecida: a prática das virtudes da alma é o que traz a felicidade. O estoicismo foi fundado por Zenão, e teve como principais representantes na Roma do séc. I d.C.: Epicteto, Sêneca e o imperador Marco Aurélio.

Aristóteles já havia distinguido a felicidade da virtude: a felicidade é o fim último do homem, e a virtude, o meio de consegui-la. Os estóicos, porém, identificam-nas, fazendo de ambas uma só coisa. Para eles, a felicidade consiste em viver segundo a razão ou o que dá no mesmo: viver segundo a natureza racional do homem. E isso é ser virtuoso. A virtude consiste assim numa disposição interna pela qual a alma está em harmonia consigo mesma, com o próprio *Logos* — o princípio ativo, racional, que dirige o mundo material. Cf. o Sermão 150, em que Agostinho refuta essas duas teorias filosóficas. E também B. Mondin, "Curso de filosofia, I", pp. 109-116.

9. (5,8) - *Elogio a um parecer de Cícero*

Agostinho sempre teve grande admiração por Cícero. Aqui, exalta uma argumentação ciceroniana, sobre os que consideram a felicidade consistir na posse de tudo o que se deseja. No "Hortênsio", aquela obra que tanta influência exerceu sobre sua conversão à sabedoria é esta a conclusão final: "viver conforme os desejos da natureza decaída é a extrema miséria". Agostinho considera muito exatas e verídicas essas palavras. Já no seu diálogo filosófico

"A vida feliz", ele havia citado esse texto. Foi então que Mônica aprovou com entusiasmo tais palavras, recebendo comovente elogio do filho (II,10).

10. (5,8) - *Condições para a obtenção da felicidade*

Eis como Agostinho conclui sua exposição sobre a felicidade tão ambicionada por todos neste mundo: "Não é portanto feliz, senão aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal" (*Beatus igitur non est, nisi qui habet omnia quae vult, et nihil vult male*). Bela e profunda definição agostiniana da vida feliz! Aí estão as duas condições para uma vida feliz! — possuir todo o bem desejado e também ser, na verdade, algo de muito justo.

11. (6,9) - *A má escolha dos meios para ser feliz*

Das duas condições para a obtenção da felicidade, de onde vem que todo mundo, ao desejar ser feliz, escolhe de preferência os meios que antes o afastam da felicidade? Agostinho contrista-se de que os meios escolhidos quase nunca correspondam ao desejo de ser feliz. Revela-se aí a depravação do gênero humano?

12. (7,10) - *Ser feliz em esperança*

A convicção de ser possível a plena felicidade neste mundo, só em esperança, nunca cessou de se aprofundar em Agostinho, e isso à medida que avançava em idade. Assim só na eternidade teremos a plena posse de Deus e com ele a felicidade, a única que merece esse nome. É esse o seu parecer muitas vezes manifestado. Comenta-o no *In Psalmo* 83,3: "No céu, haverá a substância da alegria, aqui, a antecipação pela esperança". E em "A Cidade de Deus" (XIX,4.5 e 20), no início da segunda parte, consagrada aos fins últimos, e onde se ergue com força contra a concepção dos filósofos de pretender procurar a felicidade já nesta terra: *Nós não somos salvos senão em esperança,* diz Paulo (Rm 8,24). Ora, a felicidade segue o mesmo caminho que a salvação. Não a temos agora, mas em esperança, no futuro. Assim, a mesma coisa que com a salvação, se passa com a felicidade, e isso pela paciência.

Agostinho gosta de tomar ainda de Paulo a expressão: "*Gaudentes in spe*" (alegrando-nos na esperança) (Rm 12,21). Cf. Monique Vincent, "Saint Augustin, maître de prière, d'après les *Enarrationes in Psalmos*", p. 246).

13. (7,10) - *Mudança de ótica em Agostinho*

Esta mesma frase é mencionada por Agostinho no diálogo de sua juventude "A vida feliz" (IV,25). É citação do poeta latino Terêncio, tirada da peça Andriana ("Andria"), ato 2, cena 1, v. 5. Vem assim no original: *Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possis.* Cita-a, após ter mencionado outra sentença do mesmo Terêncio, da peça "Eunuco": "O que podes evitar é tolice suportá-lo". Elogia então essas duas sentenças, qualificando-as de verdadeiras.

Ora, vemos que no presente Tratado "A Trindade", escrito bem uns 20 anos após ter vivido profundamente a vida cristã, Agostinho mudou de ótica no seu julgamento. Considera no presente tais atitudes como orgulho ridículo de filósofos presunçosos. Acontece que naquela época, o estoicismo exercia certa influência sobre ele.

14. (7,10) - *O desejo de felicidade: dom de Deus*

Na doutrina agostiniana, a fórmula grega de desejo universal da raça humana de ser feliz, recebe um novo sentido: o desejo natural de beatitude é no homem um instinto inato que Deus lhe confere a fim de o levar, graças a ele, até a posse de Deus, na eternidade. Lemos no final deste capítulo: "Se a imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, ela não procuraria a felicidade, pois sem a imortalidade não existe felicidade."

No próximo capítulo, Agostinho falará ainda desse desejo universal da imortalidade: "Foi o Criador, sumamente bom e imutavelmente feliz, que inseriu esse desejo no coração do homem".

E na conclusão final deste l. XIII(20,25), está bem declarado: "A fé é que leva à felicidade. Apenas por Cristo ressuscitado, ela nos é dada".

15. (8,11) - *A fé na imortalidade da alma*

A imortalidade da alma foi sempre um tema que ocupou profundamente o espírito de Agostinho, atraído desde a juventude a uma atividade especulativa. Em Cassicíaco, já o vemos absorvido no problema do destino do homem. O conhecimento do destino imortal do espírito humano era para ele o ponto de apoio, sem o qual não julgava ser possível uma cultura espiritual. A questão primordial na existência do homem é o seu destino eterno, dizia ele. "A vida da vida mortal é a esperança da vida imortal" (*Vita vitae mortalis spes est vitae immortalis*) é a sua famosa sentença do Comentário do Salmo 103,IV,17.

O homem agostiniano é um homem radicalmente escatológico, projetado para a vida eterna. Seguindo a inspiração platônica, pensava Agostinho: "o homem não pode morrer, porque é sede da verdade imortal". Apoiava-se também no fato de a alma ser espiritual e independente em suas operações. Considerava ainda o desejo e a aspiração humana pela eternidade.

Agostinho admite um *instinctus naturalis* pelo qual o homem deseja ser imortal e feliz, pois imortalidade e felicidade se atraem. Entretanto, ele não se sentia muito satisfeito com os argumentos apresentados em seus primeiros ensaios. Na maturidade de seu pensamento, reconhece a dificuldade de provar racionalmente a perenidade de nosso ser. É o que constatamos no início deste capítulo de "A Trindade". Daí o seu veemente apelo para a fé.

16. (9,12) - *Citação de "A Cidade de Deus", sobre a metempsicose*

Neste capítulo sobre as opiniões incertas dos filósofos e as certezas da fé, Agostinho cita a sua obra "A Cidade de Deus", a qual vinha elaborando, na mesma ocasião. É a respeito do l. XII,20,1-4, intitulado: "Impiedade dos que

pretendem que as almas, partícipes da beatitude autêntica e suprema, hão de retornar em eterno circuito às misérias e aos trabalhos".

Na verdade, os aristocratas da inteligência: Sócrates, Platão e Aristóteles não sonharam sequer com a imortalidade do corpo em uma vida melhor. Será a fé, apoio de nossa fraqueza, que nos revelará o dogma consolador da ressurreição da carne. Aliás, em nossos dias, é ainda aquela a idéia admitida pelos adeptos da metempsicose.

Interessante notar como na supracitada passagem de "A Cidade de Deus", Agostinho pinta-nos esta vida mortal cheia de misérias e males: "se é que na realidade merece ela o nome de vida..." Notamos aí, aquela famosa nota do pessimismo agostiniano sobre a vida terrena. E no l. XXII,1-4, a descrição dessas penas é ainda mais acentuada. Não obstante, no cap. 24, mais adiante, ele discorre com rara felicidade pelo fato de que "a vida também tem seus encantos". Realmente, se Agostinho mostra-se, por vezes, pessimista em relação à vida moral do homem, entregue às suas próprias forças, é ele sumamente otimista em relação à misericórdia de Deus para com os pecadores.

17. (9,12) - *As certezas da fé*

Não é por raciocínios humanos, mas com o auxílio da autoridade divina, que chegamos à fé e aceitamos que a bem-aventurança deve ser realmente sempiterna (*Non argumentatione humana, sed divina auctoritate*). Na verdade, quando os raciocínios humanos não trazem nenhuma ajuda, não nos resta senão recorrermos à autoridade divina. É pela encarnação do Filho de Deus que se torna crível a imortalidade na felicidade eterna. Sobre esta temática da finalidade da encarnação e a missão de Cristo, confira-se todo o l. IV, em especial, do caps. 15 ao 20. E ainda "A doutrina cristã" I,9-15 e 34,38.

18. (10,13) - *A soteriologia agostiniana*

Com este cap. 10, Agostinho dá início ao que poderíamos denominar: a soteriologia do Verbo humanado. E até ao cap. 18, este l. XIII estará consagrado ao estudo do mistério da encarnação, especialmente no ponto de vista de ser ele o mais excelente meio adotado por Deus para levar o homem à libertação de seus males, à perfeita virtude moral e à graça da sabedoria contemplativa.

Para Agostinho, a encarnação é em vista da redenção, da libertação do homem da miséria de sua condição mortal, viciada pelo pecado.

19. (10,14) - *Nossos méritos são dons de Deus*

Concedendo a recompensa da imortalidade, Deus coroa não os méritos dos homens, mas os seus próprios dons. Agostinho repete freqüentemente esse princípio, em vários matizes. Princípio esse que manifesta tipicamente a marca de seu gênio e de sua piedade. Cf. também nesta obra, no l. XIV,15,21; nas "Confissões" IX,13,34; no Tratado *In Io* III,10; no *Enchiridion* 28,107, e em diversos sermões.

Agostinho procura sempre exprimir o jogo complexo dos elementos que fazem da vida eterna uma recompensa e um dom, mantendo de um lado, que o homem é capaz de adquirir verdadeiros méritos junto de Deus, mas sublinhando de outro lado, que esses méritos só têm fundamento na graça divina, e tiram desse, todo seu valor.

O Concílio de Trento retomará esse ensino, utilizando até as próprias palavras de Agostinho, para expor sua doutrina sobre o merecimento humano.

20. (10,14) - *Cristo, o Salvador do homem*

A doutrina agostiniana está impregnada do otimismo de Cristo. O amor do Verbo humanado é bálsamo de esperança para os homens alquebrados em sua condição pecaminosa. Os sofrimentos de Cristo são a prova mais cabal de seu amor infinito, que o leva a inclinar-se até à debilidade do homem prostrado.

Duas palavras refletem essa situação: *infirmitas* e *impietas*. A enfermidade tornou necessária a presença de médico. A impiedade exigiu purificação, pois o pecado afastara o homem de comunicar-se com Deus. A inclinação para Deus, como princípio e fim, ficara transtornada pela malícia.

E o homem tornara-se fraco para fazer o bem. Cristo foi enviado para salvar-nos.

21. (11,15) - *As operações "ad extra" da Trindade*

Agostinho refere-se aqui, de passagem, às operações divinas que os teólogos denominam "ad extra". Na primeira parte desta obra, ele já dera particular relevo a essa doutrina. Cf., em particular, o l. I,4,7, n. 15.

As Pessoas da Trindade agem *inseparabiliter,* afirma ele. E o Concílio de Toledo (575) dirá, seguindo o bispo de Hipona, em uma frase lapiar: *Inseparabiter in eo quod sunt e in eo quod faciunt.* (As Pessoas divinas são inseparáveis no que são em sua natureza e naquilo que fazem).

22. (12,16) - *O pecado original*

O bispo de Hipona mereceu o título de doutor do pecado original e da graça, sobretudo devido à sua atividade doutrinal na luta antipelagiana. Desde a conversão, Agostinho mostrou-se fiel testemunha da tradição católica. Ele não teve de descobrir a doutrina da queda e do pecado original. Mas quando esta foi atacada, defendeu-a, explicou-a e definiu-a. Foi à escola do livro do Gênesis e das cartas de Paulo, à luz da tradição, que ele entendeu e exporá progressivamente o mistério da queda. Sua fé o põe em face do Deus que criou o homem inocente, dotado de privilégios que fazem dele uma criatura harmoniosa e reta. Como teria caído essa criatura no estado miserável em que se encontra? A essa questão Agostinho não tem outra resposta do que a da falta hereditária que pesa sobre nós. E isso, pela interpretação autêntica de Rm 5,12: "Eis porque como por meio de um só homem, o pecado entrou no mundo".

23. (12,16) - *O domínio de demônio sobre o homem*

A partir deste cap. 12,15 até o cap. 15,19, Agostinho estende-se sobre o domínio do demônio sobre o homem caído no pecado. Releia-se o que já foi dito no l. IV,13,17 e as notas complementares 24 e 25, a respeito do "triunfo do mediador da vida, sobre o mediador da morte" e "o direito do demônio decaído". Encontramos também, boas exposições sobre a teologia agostiniana do pecado original no *Enchiridion*, VIII,23-27, e nas notas correspondentes de J. Rivière, no B.A.9. Leia-se ainda o que foi dito a esse respeito em "O livre-arbítrio", IV,10,29-31.

Com o passar dos anos, Agostinho amadureceu mais a sua reflexão, e algumas de suas afirmações mais duras, nessas obras, serão atenuadas. Os matizes dos textos em "A Trindade" nos dão a nota justa de seu modo de pensar.

24. (12,16) - *A vontade permissiva de Deus*

Após a queda, a nova economia da justiça da parte de Deus não exclui, de modo algum, a bondade do Criador (*bonitas Creatoris*). Agostinho lembra aqui, expressamente, que demônios e pecadores continuam a depender dessa bondade. Preocupado com a precisão, ele liga o poder dado ao demônio para tentar o homem à vontade permissiva de Deus. Não foi Deus o autor ou o que deu a ordem. Ele somente permitiu, com justiça (*tantum permiserit*).

25. (12,16) - *A Redenção não é um resgate pago ao demônio*

Explica E. Portalié no seu abalizado artigo "Saint Augustin", no D.T.C.: A teoria de santo Agostinho sobre a derrota do demônio exclui positivamente toda idéia de algum resgate pago por Cristo ao demônio. O cap. 12,16 do l. XIII, diz ele, é todo a ser lido e pesado. Em particular, levantemos daí, os seguintes princípios:

a - O demônio não tinha direito algum sobre nós. O que é assim chamado constitui apenas uma permissão de Deus para castigar os pecadores. O demônio é o executor, não o senhor.

b - Nenhum resgate era devido. E a remissão dos pecados por Deus comporta a nossa liberdade. Particularmente importante é o último parágrafo deste item.

c - O perdão de Deus podia ter sido gratuito, sem reparação alguma. Mas Deus achou que convinha a redenção operada por Cristo Jesus, que morre pelos culpados, por pura misericórdia.

O papel do demônio é, pois, o de um vencido e castigado. Mas alguém poderia objetar: Agostinho diz que Jesus nos resgatou do demônio. Respondemos que de fato assim é, mas ele também diz que Jesus nos resgatou da escravidão do pecado, do inferno assim como da morte. Pode-se pretender por aí, que ele pagou um resgate ao pecado, à morte ou ao inferno?

26. (13,17) - *A Redenção — obra de justiça, não de poder*

Se Deus tivesse querido destruir o império de Satanás, ou tirar uma satisfação adequada da ofensa, ele teria tomado uma medida de poder. Foi em

consideração à nossa natureza, que Deus quis, misericordiosamente, usar de justiça. Leia-se a bela passagem final do cap. 10,13, deste l. XIII.

Pela redenção de Cristo, a natureza humana foi justificada: o homem assim libertado do demônio ficou reconciliado com Deus. Lembremo-nos de que o conceito de justiça em Deus equivale ao de santidade. Pois é na justiça que a santidade manifesta-se plenamente.

Leia-se mais adiante, no cap. 15,19, n. 29: "Redenção, obra de amor".

27. (14,18) - *Papel do demônio na redenção*

Entre os aspectos secundários da morte de Cristo, Agostinho gostava de dar certo lugar ao fato da injustiça cometida pelo demônio, ao abusar de seu poder sobre os pecadores, exercendo-o injustamente na pessoa de Cristo inocente, já que a morte, pena pelo pecado, não era devida a Jesus, que não havia praticado falta alguma. Logo, ele foi morto de modo muito injusto (*injustissime et occisus*). Esse abuso do poder do demônio veio a ser a sua própria ruína, pois perdeu o poder que tinha sobre os pecadores (15,19).

Aplicou Deus a ele a *veritas iustitia,* de preferência à *violentia potestatis* (a força do poder). Isso porque Deus achou que convinha melhor a Redenção não ser feita por estrita obrigação. E houve a parte de aceitação voluntária por parte de Cristo.

A parte atribuída ao demônio na obra da redenção, no conjunto da soteriologia agostiniana, vem a ser apenas um elemento acessório e parcial. Esse, o parecer do teólogo J. Rivière, na nota 31, do *Enchiridion,* B.A.9, pp. 376.377.

28. (15,19) - *Uma passagem difícil de interpretação exegética*

Passagem esta de difícil compreensão, porque Agostinho joga com dois textos neotestamentários. O primeiro, Mc 3,27, que diz: "Ninguém pode entrar na casa de um homem forte e roubar os seus pertences, se primeiro não o amarrar. Só então, poderá roubar a sua casa". Na interpretação de Agostinho é Cristo que entra na casa do demônio (o forte), para nos readquirir. Depois de atá-lo, por obra de justiça, "rouba-nos". Somos então chamados de "vasos", em alusão ao texto de Rm 9,22.23. De vasos de cólera que éramos, quando sob o jugo do demônio, tornamo-nos em vasos de misericórdia após Cristo ter-nos salvo.

29. (15,19) - *A redenção — obra de amor*

A redenção não é pura e simples satisfação por uma dívida. É escalada e conquista do Reino do amor. Cristo nos leva de volta, pelo caminho sangrento de sua paixão, às alturas de onde tínhamos sido para sempre desterrados.

É essa a teologia católica da encarnação do Verbo em vista da redenção, proposta por Agostinho. (Cf. L. Arias, BAC V, n.12, p. 745).

30. (15,19) - *A doutrina da predestinação dos eleitos*

Desde o ano 416, Agostinho vai fazendo novos acréscimos à doutrina da graça e buscando a origem suprema das boas obras dos homens. Chega afinal

aos abismos inescrutáveis da predestinação, absolutamente certa e independente dos méritos humanos. É lá que se encontram os mananciais dos benefícios da redenção e da obra de infinita misericórdia do Criador.

A predestinação não é uma simples presciência, como se Deus fosse mero espectador do universo. É sim, uma participação ativa e preponderante no grande drama do mundo. Deus prepara os dons com que se salvam quantos conseguem a salvação. Mas a causa primeira não exclui a influência e a participação das causas segundas, na obtenção de seus fins. (Cf. V. Capánaga, Introd. Geral, BAC VI, p. 25).

31. (16,20) - *Aproveitamento dos males deste mundo*

A cruz do Salvador é escada de glória para os predestinados, desde antes da constituição do mundo. Assim, a partir da morte de Cristo, a carne com o cortejo de seus males serve para a justificação e a beatitude dos eleitos. Os sofrimentos deste desterro podem tornar-se escola de perfeição para os fiéis.

32. (17,22) - *Múltiplos aspectos da encarnação*

Esta passagem procura sintetizar a economia da encarnação redentora, já diversas vezes abordada, sob um ou outro de seus aspectos. Agostinho indica aqui os principais objetivos da redenção operada por Cristo. Por certo, essa vista de conjunto nada tem de exaustivo, como aliás, ele mesmo dá a entender no início deste capítulo. O bispo de Hipona nunca cuidou de sistematizar os múltiplos benefícios que ia descobrindo na vinda do Filho de Deus, em carne humana. E poderia esse mistério ser susceptível de uma sistematização?

33. (17,22) - *A união do Verbo com o corpo de Cristo*

Diz E. Portalié para explicitar esta passagem de "A Trindade": "A humanidade de Cristo não era já uma pessoa, quando o Verbo se uniu a ele. Agostinho insiste neste ponto: a humanidade de Cristo nunca existiu fora do Verbo: *Ipse homo nunquam ita fuit homo, ut non esset unigenitus Dei Filius* (D.T.C., col. 2363).

Em outras palavras: Cristo homem nunca foi homem sem ser ao mesmo tempo, o Filho único de Deus. Daí, a total gratuidade da graça de Deus, valorizando a natureza humana que nada fez para merecer tal dom!

34. (17,22) - *Encarnação: remédio contra o orgulho*

A humildade da encarnação de Cristo é para Agostinho o soberano remédio contra o orgulho — esse pecado que está na origem de todos os males da humanidade. No l. IV,2,4 (n. 8), ele já havia dito: "o homem separou-se de Deus por seu orgulho, a humildade de Deus é a purificação de sua falta". No presente cap., Agostinho torna a afirmar: "Cristo humilde é o remédio capaz de curar o vício da soberba que acima de tudo impede o homem de aderir a Deus".

A humildade de Cristo é o *remedium*, o *sacramentum*, que cura o nosso orgulho e liberta-nos do pecado. É ainda o grande *exemplum* pelo qual alcançamos o caminho que nos leva à bem-aventurança.

35. (18,23) - *Maria concebeu pela fé*

Agostinho repete aqui o que afirma com agrado em muitos de seus tratados e sermões, como, por exemplo: *In Io* IV,10; *Enchiridion* 10,34; sermões 69,3,4; 234,4 etc.

Eis a interpretação dada por Y.M.J. Congar: "A fé de Maria não é a energia pela qual ela concebeu e deu à luz Jesus, mas antes, a disposição graças à qual a única energia do Espírito Santo pôde operar nela... Assim, para ser mãe e virgem, Maria devia antes crer: *prius concipere corde, quam ventre*, como diz Agostinho. (Cf.B.A. 71, In I, n. 29, p. 854).

36. (18,23) - *A grande lição de humildade do Verbo encarnado*

Agostinho atribui a maior humildade demonstrada por nosso Salvador não à sua humanidade, mas à sua divindade, à sua Pessoa divina, ao Verbo feito carne. Por certo, Deus não pode se humilhar em sua natureza divina, mas ele consentiu em assumir uma natureza criada. Eis aí onde está a grande lição de humildade. Só Deus poderia ser o autor dessa ação. Desse modo, Agostinho exalta a lição de humildade, menos na vida e paixão do Salvador, do que no fato primordial da encarnação. Que palavra profunda essa, que mostra Cristo vencedor, porque nele Deus está humildemente unido à humanidade (Cf. Portalié, D.T.C., col. 2373).

37. (18,23) - *Privilégios da humanidade de Cristo*

Com a natureza humana, o Verbo assumiu as enfermidades da carne, mas só as isentas de pecado. Ficou, porém, sujeito ao sofrimento e à morte, como todos nós. Por outro lado, a união pessoal de Cristo com o Verbo — graça inefável, tipo da graça de adoção que Cristo nos mereceu —, faz sobrevir sobre sua humanidade admiráveis privilégios, como a exclusão de todo pecado original. E porque Cristo foi concebido sem concupiscência, sua santidade absoluta o preserva de toda falta pessoal, mesmo a mais ligeira. (Cf. Portalié, D.T.C., col. 2362).

38. (19,24) - *Admirável doutrina cristocêntrica*

Todo este capítulo é resumo admirável da coerência da doutrina de Agostinho sobre Cristo. Ao falar da Trindade, tem ele sempre o olhar fixo em Cristo, revelador do Pai e em sua obra de salvação. Com a visão firme da unidade da pessoa de Cristo, *totus Deus et totus homo* (S.293,7), vagueia pelo amplo panorama da teologia e do mistério. Pode-se bem dizer que Cristo e a Igreja são o fundamento do pensamento teológico e mesmo filosófico do bispo de Hipona. Se o seu olhar de lince fixa-se em Cristo, Verbo do Pai, não insiste menos em

Cristo-homem. Aliás, muitas vezes afirma com energia: *Sine homine Cristo* não há nem mediação, nem reconciliação, nem justificação, nem ressurreição, nem pertença à Igreja. (Cf. João Paulo II, Carta Apostólica. *Augustinum Hipponensem*, II,3).

39. (19,24) - *O maior acontecimento do mundo*

A libertação operada por Cristo é o maior acontecimento da História. Deus uniu-se ao homem para que este ficasse incorporado a ele e deificado. E esse é o segundo fruto da redenção: a inserção do homem em Cristo, princípio de uma humanidade superior à antiga, pela força nova que diviniza a sua vida: graça e participação na natureza divina. Começa, pois, a nova História, que nasce da conjunção dos dois princípios: o divino e o humano. (Cf. V. Capánaga, introd. Geral, BAC I, p. 152).

40. (19,24) - *Sucesso e fracasso do neoplatonismo*

Quando Agostinho menciona aqui os principais filósofos pagãos, sem dúvida, refere-se aos neoplatônicos. Chegaram eles a alto sucesso em suas reflexões, mas também a um trágico fracasso. Alcançaram um conhecimento certo de Deus, não somente sobre a sua existência, que provaram, mas descobriram ainda que Deus é o Imutável. Cf. nas "Confissões", no l. VII, os caps. 10,16 e 17,23. Neste último, afirma Agostinho, que quando era neoplatônico sua alma chegou até Aquele que é (*Id quo est*), o que se identifica com a revelação do Êxodo. A doutrina platônica do Verbo, igualmente é análoga à do Prólogo de são João. (Cf. "Conf". VII,9,13.14 e em "A Cidade de Deus" X, 29,2).

Agostinho atribui a Porfírio uma teoria da Trindade, compreendendo o Pai, o Filho (chamado Intelecto, o *Logos*), e ainda uma terceira hipóstase, como termo intermediário ("A Cid. de Deus, X,23).

Entretanto, tanto êxito coroou-se com um lamentável fracasso! Esses filósofos, por orgulho, perderam-se! Os versículos de Rm 1,20-23 são evocados aqui para explicar esse desvario. Tal texto permite-nos compreender como a excelência da teologia neoplatônica, paradoxalmente, se degradou em idolatria. Foi a culpa do orgulho. Tudo porque a soberba dos platônicos envergonhava-se de confessar a encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo. (Cf. "A Cid. de Deus", X, 29,1.2). (Cf. Barrouard, B.A. 71, n. 12, p. 850 ss).

41. (19,24) - *Pela ciência, vamos à sabedoria*

Ao começar o capítulo, Agostinho retoma as idéias apresentadas no início deste livro (I,1-4), sobre as funções da ciência e da sabedoria. Estende-se ele agora, na análise da noção da fé. De modo comovente, afirma: "Logo, nossa ciência é Cristo, nossa sabedoria, igualmente é Cristo. É ele que implanta em nós a fé, que insere em nós o sentido das realidades temporais. É ele que nos revela a verdade que leva às realidades eternas". Com muita felicidade, Agostinho une em sua teologia, as concepção de contemplação à do estudo racional de Deus, conforme os dados da fé. Para ele, esses dois aspectos estão

estreitamente unidos: a ciência e a contemplação. Se não há somente ciência, também não há só contemplação. Há sempre a tendência de fazer intervir esta última, na atividade superior do intelecto, que é o estudo de Deus-Trindade. No l. XIV, ele mostrará ainda melhor essa associação. (Cf. cap. 1,3).

42. (19,24) - *Conhecimento de Cristo-Deus e Cristo-Homem*

S. Agostinho quer, pelo estudo das ações de Cristo, como homem, elevar as almas à contemplação de suas perfeições como Filho de Deus. Quer dar à ciência o coroamento da sabedoria. A humanidade de Cristo tão necessária que seja, não é senão uma via. É como Deus, como Verbo, como Sabedoria infinita, como verdade suprema e transcendente, que ele se manifesta à alma na contemplação. E é esse o papel do Verbo. Na medida que os cristãos conhecem a Deus pela sabedoria, conhecem a Cristo-Deus. Mas que se guardem de concluir daí que devem negligenciar a sua santa humanidade. Não há oposição entre os dois níveis de cristãos, com também não há entre os dois aspectos de Cristo. S. Agostinho recomenda com insistência que se evite de introduzir qualquer oposição. No Cristão, o perfeito conhecimento do que é divino em Cristo, aperfeiçoa nele o conhecimento de sua humanidade. Isso porque a ciência é mais segura, quando possui participação na luz da sabedoria. Cf. o que já foi dito a esse respeito no l. IV,18,24, n. 32: "Do Cristo-Homem ao Cristo-Deus). (Cf. F. Cayré, *op. cit.*, p. 149ss).

43. (19,24) - *O papel da ciência neste livro*

Podemos dizer que toda a cultura para Agostinho sintetiza-se nestas duas palavras: ciência e sabedoria, ambas orientadas em direção a Cristo. Já vimos que a ciência da qual ele fala não é o simples conhecimento especulativo das realidades temporais. Esse conhecimento só terá valor quando esclarecer a alma em sua caminhada para Deus — o seu fim último. Não é pois considerada ciência senão o que no universo "possa gerar, nutrir, defender e fazer frutificar nossa fé" (l. XIV,1,3, nota 4). Esta, por sua vez, esclarece e aperfeiçoa a ciência, a qual também dirige e inspira as virtudes morais. Agostinho tratará mais especialmente do papel da sabedoria no próximo l. XIV.

44. (20,25) - *Revisão do método e da finalidade do l. XIII*

Diz J. Moingt, numa nota de sua tradução "La Trinité": "A leitura deste livro é antes de tudo desconcertante. A primeira metade, sobre o tema da felicidade, é filosófica. A segunda, teológica, trata da encarnação e da redenção. E a trindade da fé só virá a aparecer no apêndice. Essas digressões, não obstante, são requeridas por uma lógica secreta cujo presente resumo (20,25) dá a chave. Perguntada à ciência filosófica qual a regra da moralidade, ela propôs-nos a felicidade, mas confessando-se incapaz de nos conduzir até lá. Agostinho volta-se então para a fé, a qual nos mostra o caminho: Cristo, que nos abre a via da imortalidade. No percurso, a alma afasta-se do saber ineficaz e inflama-se do amor pela justiça de Deus, a qual nos salva. Tendo chegado à meta, Agostinho

não terá de se atardar na trindade da fé, pois a ciência de Cristo já nos fez passar até à sabedoria de Cristo. A alma, agora, só tem de se recolher em si mesma, pois aí a imagem de Deus irá se desvendar, luminosa.

Tal como no l. X, Agostinho levou seus leitores a uma *exercitatio* animi, que agora pode ser mais bem denominada: *exercitatio cordis*. É a purificação do coração pela fé que conduzirá até à felicidade. Essa necessidade de purificação já havia aparecido no l. VIII,4,6; e soubemos então qual o "lugar" onde encontraríamos a imagem da Trindade na alma do justo (l. VIII,10,14). (Cf.B.A. 16,n. 40,p. 625).

45. (20,25) - *A fé em Cristo*

Eis os capítulos em que Agostinho tratou da presente questão sobre a fé em Cristo, no l. IV: caps. 19 a 21. Cogitava-se aí de mostrar a finalidade da missão do Filho de Deus neste mundo.

No presente livro, Agostinho visa distinguir a ciência da fé (que é ativa do domínio da ação), da sabedoria (que é do domínio da contemplação).

A sabedoria é que representa a Deus de modo perfeito, porque a fé, da qual a ciência é suporte, não continuará mais na eternidade.

46. (20,26) - *A trindade da fé*

Quando as palavras da fé são confiadas à memória, encontra-se na alma uma espécie de trindade: há, retidos na memória, os sons dessas palavras, mesmo se o homem não pensar nelas. Desses sons, será formada a imagem da recordação quando ele pensar. E enfim, surge a vontade quando ele se lembrar e pensar neles, reunindo os sons à lembrança afetiva.

A trindade da fé dá-se quando a estima do conteúdo da fé atua na pessoa do crente. Logo, tal trindade é um encontro da ciência ativa e da fé verdadeira.

47. (20,26) - *Mais esclarecimentos sobre a trindade da fé*

A fé constitui-se a modo de uma trindade: memória — inteligência — vontade. É preciso, primeiramente, receber o ensino, gravá-lo na lembrança. E em seguida, aplicar-se a compreendê-lo e sobretudo decidir-se a pô-lo em prática. Os dois primeiros termos são no fundo, os mesmos termos correspondentes à segunda analogia o l. XI,7,11. Seu objeto tem uma origem exterior e temporal. Mas esse objeto é a ciência da felicidade, que a fé revelada traz. Daí, a dignidade superior dessa trindade. A vontade é ainda o elemento dominante. Mas ela tem por característica ser fator de decisão prática e moral. Ora, essa decisão poderia, ao contrário, ser uma recusa da fé. Logo, só será no amor, que vem da fé, que se dará a imagem trinitária.

O método de estudo adotado por Agostinho transformou-se assim em psicologia. E de novo a vontade se mostra como o elemento mais interior, mais espiritual e firme. E a nova trindade encontrada mudará de figura ao passar da ciência para a sabedoria. (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, n. 43, p. 628).

48. (20,26) - *Não poderá haver virtude sem a fé?*

Nesta afirmação: "Se as virtudes morais não se relacionarem com a fé, não poderão ser verdadeiras virtudes (*non aliter poterunt verae esse virtutes*), alguns críticos quiseram ver da parte de Agostinho uma condenação das virtudes naturais dos pagãos. Na realidade, tal julgamento carece de fundamento. Agostinho não nega um valor natural às ações naturalmente boas. O que é negado a elas é o valor sobrenatural. É por isso que será dito: a virtude como virtude, sem deixar de ser virtude, não dá a verdadeira felicidade.

Leia-se também, no l. XIV, cap. 1.3 e em "A Cidade de Deus", XIX,25. Temos que reconhecer, por outro lado, que Agostinho assegura: "Antes do tempo da Igreja existia entre os pagãos cidadãos da santa Jerusalém, a quem o mistério de Cristo foi revelado e que viveram segundo Deus." Cf. "A Cidade de Deus", 18,47, Carta a Deogratias, 102,15; e "A predestinação dos santos" 9,17,18.

LIVRO XIV

1. (1,1) - *A "sabedoria" no livro XIV*

Se o l. XIII foi principalmente dedicado ao papel da ciência e ao estudo da fé, este livro discorre de modo especial sobre a sabedoria. Mantém-se ele sobretudo no plano cristão, embora o plano de ordem natural não esteja excluído, pois ainda aí a filosofia pode colher bons elementos de demonstração. A sabedoria, da qual Agostinho exalta as riquezas, está solidamente assentada na natureza, sobre as profundezas da memória (11,14), e no sentido inato da moralidade (15,21). Cf. F. Cayré, "Initiation à la philosophie de Saint Augustin", p. 140.

2. (1,1) - *Diversas acepções do termo "sabedoria"*

A fluidez de terminologia empregada por Agostinho causa admiração. Bom exemplo encontramos neste capítulo inicial, em referência aos termos: *scientia* e *sapientia*. Já deparamos algumas das diversas concepções agostinianas sobre essas duas formas de conhecimento. Cf.: XII,14,22; XIII, 19,24; XIV,1,3. Em princípio, Agostinho mostra-se fiel ao emprego da linguagem comum para a qual ciência e sabedoria são sinônimos.

Na presente passagem, no início, está lembrado que Sabedoria é um dos nomes dados ao Filho de Deus. Ainda que esse termo convenha igualmente às três Pessoas da Trindade. (Cf. VII,3,4.5; XV,7,12.13). A seguir, Agostinho fala de sua intenção de discorrer sobre a sabedoria do homem, que para ser verdadeira deve ser uma participação da sabedoria de Deus. (Cf. também XIV,19,26). Afirma depois, que sob a influência do texto de Jó (28,28, conforme a LXX): *Ecce pietas est sapientia,* a sabedoria significa piedade, culto a Deus, logo, participação à vida eclesial. Ao identificar assim a sabedoria com piedade será preciso não se dar à *sapientia* aquele valor de contemplação e visão de

Deus. Tampouco aplicar o sentido de sabedoria só às almas contemplativas. De fato, se tomarmos o meio como fim, a piedade representa para os fiéis em geral a "sabedoria", que lhes permitirá obter a *sapientia*, a visão beatífica no céu. (Cf. H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 560-563).

3. (1,3) - *O método de recapitulação em Agostinho*

Uma vez terminado o desenvolvimento de uma tese, Agostinho costuma voltar atrás, e num resumo tão claro quanto simples, destacar as grandes linhas do que foi exposto, marcando o progresso feito. Assim, antes de iniciar as investigações deste livro, ele recapitula e recolhe em algumas fórmulas concisas o que foi explicado no livro precedente.

4. (1,3) - *O significado de "ciência"*

Agostinho já discorreu abundantemente sobre o sentido do termo ciência. Que sejam relidas com proveito, no l. XII, as notas: 37 (14,21); 38 (14,22); e 39(14,23). E no l. XIII, as notas: 1 (1,1); 41 (19,20); 43 (19,24); 45 (20,25). Em síntese, ciência é o que está afirmado aqui em frase lapidar: "Trata-se de tudo aquilo pelo que a fé é gerada em nós, nutrida, defendida e fortificada" (*Illud quod fide gignitur, nutritur, defenditur, roboretur*).

5. (1,3) - *Graus de fé e de ciência no fiel*

O conhecimento natural que o homem possui de Deus não lhe é espontâneo. É fruto de esforço e reflexão. A fé traz um novo conhecimento de ordem sobrenatural. E é superior ao conhecimento natural por ser fundamentada na palavra mesma de Deus. Contudo, a fé permanece ainda assim obscura. A razão nos traz a evidência da necessidade de crer, mais do que da verdade a ser crida. Ela contempla a fé sem contudo rasgar todos os véus que escondem o mistério. A sabedoria, porém, vai além da fé comum, ainda que se apóie nela, assim como na caridade.

Ao longo de sua vida, Agostinho insiste muito na necessidade da cultura da fé. A ciência é necessária à sabedoria, por ser o caminho normal para abraçarmos a contemplação das verdades eternas. (Cf. Cayré, *op. cit.*, p. 122). Releia-se a nota 41, relativa ao l. XIII, 19,24: "Pela ciência vamos à sabedoria".

6. (1,3) - *As virtudes morais e a fé*

Como Agostinho lembra aqui, já no final do l. XIII,20,26, ele afirmava que as virtudes morais só serão virtudes cristãs se se referirem à fé. Cf. o comentário feito na nota 48, relativa a essa passagem. No próximo cap. 9,12, encontraremos uma longa indagação sobre o tema: "Desaparecerão as virtudes, na vida futura?"

7. (2,4) - *Volta à trindade da fé*

Vemos nosso autor voltar a refletir aqui sobre a trindade da fé. Lembra que ela é constituída pela "conservação, contemplação e amor" da fé, que é temporal

(*retentio, contemplatio, dilectio fidei temporalis*). Mas ele não adota essa trindade porque ela é destinada a desaparecer na visão do céu. Deseja chegar à trindade da sabedoria na alma, a qual é a verdadeira imagem de Deus. Releia-se o que já foi dito a respeito da trindade da fé, no l. XIII,20,26, assim como os comentários correspondentes, nas notas 46 e 47.

8. (2,4) - *A fé leva à visão*

Muitas vezes, deparamos esta afirmação de Agostinho: "confiando em Deus, e aceitando sua palavra de crermos no que não vemos, mereceremos ver eternamente a Deus, face a face". É essa a recompensa da fé. A mesma Verdade, apresentada agora como objeto de fé, será mais tarde objeto de visão.

9. (2,4) - *Sumário da primeira parte deste livro*

Tema geral: A alma — imagem de Deus.
1.1-3 - *Introdução*
A sabedoria do homem, dirigida para a piedade, o culto e o conhecimento de Deus — em vista da eternidade.
A fé, dirigida para a ação — de ordem temporal.
2,4 - 11,14 - *Primeira parte*
A imagem de Deus está na alma.
2,4 - 4,6 - A imagem de Deus não está na fé, porque a imagem não pode passar. É imortal como a alma.
5,7 - 8,11 - Há uma trindade na alma, quando ela pensa em si, se reconhece e se ama.
8,11 - 11,14 - Nessa trindade, se há de descobrir a imagem de Deus. Ela é permanente, interior, nada tendo de adventício.
Nota: O sumário da 2ª parte, encontra-se na nota 35 (12,15 - 19,26).

10. (3,5) - *As ascensões agostinianas*

O constante apelo às ascensões espirituais é uma das notas características de Agostinho. Encontramo-las em particular nesta obra, nos l. IV, VIII, XII e XIV. Leia-se a nota 23: "A íntima e gradual ascensão da alma", do l. XII,8,13.

No presente capítulo, lemos as expressões: "ascendendo do exterior para o interior, das coisas inferiores para as superiores". E no próximo cap. 17,23, serão bem estudadas as progressivas ascensões da alma no esforço de assimilação da imagem a Deus. Leremos aí: "A alma transfere seu amor do temporal para o eterno; do visível para o invisível; do carnal para o espiritual".

11. (4,6) - *O fundamento da imagem na alma*

Eis no original latino essa sentença famosa: *Imago Creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita.* A imagem de Deus que Agostinho procura, para que seja perfeita, deve ser imortal e durar até a vida eterna. Aí subsistirá, enriquecida de um brilho todo celeste. Ainda assim, será a mesma

no fundo, ao que fôra aqui na terra. Tal imagem não pode ser encontrada a não ser na alma imortal, e em algumas de suas operações intelectivas e espirituais. É pois um conhecimento e um amor intelectuais que constituem o fundamento da imagem. (Cf. Cayré, *op. cit.*, p. 115).

Esse fundamento natural — a razão e a inteligência — formam também uma imagem de Deus, ainda que imperfeita. Constituem o ponto de apoio natural para a imagem perfeita. É por ela que a alma fica apta a compreender e a amar a Deus. Torna-se capaz de Deus (*capax Dei*), como Agostinho diz neste capítulo, e também no 8,11.

12. (4,6) - *O caráter ontológico da imagem*

Nenhum texto agostiniano afirma com mais força do que este o caráter ontológico da imagem de Deus na alma. Essa imagem não é acrescentada à alma da criatura humana já criada. Ela é constitutiva da *mens*, e como tal irremovível. Inicia-se com a origem da alma, permanece mesmo no pecador, é renovada pela justificação e desabrocha na visão.

13. (4,6) - *Deus e o homem*

Assim João Paulo II comenta esta passagem: "O grande binômio que Agostinho aprofunda sem descanso é: Deus e o homem. Fixa aí os grandes temas de sua pesquisa. Estuda-os sempre juntos. O homem pensando em Deus e Deus pensando no homem, que é a sua imagem. O homem não pode ser entendido senão em ordem a Deus. E Agostinho o vê sempre em tensão para Deus. Vê-o como capacidade de ser elevado até à visão imediata de Deus. "O homem é imagem de Deus enquanto é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele" (8,11). E por isso, "o homem possui uma grande natureza" (*quia summae naturae capaz est, et esse participes potest, magna natura est*). (Cf. Carta Apostólica "'Augustinum Hipponensem", nota 100).

14. (4,6) - *Será justo considerar Agostinho como pessimista?*

Agostinho fala-nos do conhecimento natural que podemos ter de Deus. Tão fraco seja o nosso espírito, tão profundamente viciada a nossa alma pelo pecado, nós guardamos a faculdade de conhecer a Deus, e nada pode nos privar disso, visto que deixaríamos de ser inteligentes e racionais. A presente página é uma das que não podem ser esquecidas. Em outros lugares poderá acontecer que Agostinho insista de tal modo na degradação da humanidade que se poderia falar de certo pessimismo de sua parte. Mas na realidade tal não se dá. No fundo, ele guarda sempre confiança no homem. Conhece-o muito bem, para não ver nele as suas fraquezas. Mas também para reconhecer a sua grandeza e dar graças a Deus por isso. (Cf. G. Bardy, "Saint Augustin", p. 369).

15. (5,7) - *Distinção entre "não se conhecer" e "não pensar em si"*

No l. X,5,7, Agostinho já havia apontado a distinção entre essas duas formas de conhecimento de si: o "não se conhecer" (*Non se nosse*) e o "não se pensar"

(non se cogitare). Leiam-se as explicações dadas na nota 18 da passagem citada.

Pertence à natureza mesma da alma o se conhecer. Ela não existe primeiramente para depois se conhecer. Ela sempre possui um saber íntimo de si mesma, ainda que nem sempre ela saiba que se conhece e se engane sobre si. A criança ainda não fala nem se pensa e contudo sua alma já se conhece. "Conhece-se a si mesma a alma da criança?" Cf. o que foi dito na nota 33 (l. X,11,7).

16. (6,8) - *O enigma da alma*

Neste capítulo constatamos o empenho de Agostinho em fixar-se mais e mais sobre o "enigma" da alma. Ele a apresenta aqui como que privada de seu olhar, que é o pensamento. Tal é o caso das crianças. Confessa não conseguir compreender como a alma da criança não tenha consciência de si. Tal como pode acontecer com qualquer alma, esquecida de si, pergunta-se Agostinho: "Como podem eles não estar sempre em ato de ver, isto é, de se pensar, como se a própria mente e o olhar que ela tem de si, não fossem a mesma coisa". Na nota 20, referente ao texto do l. X,6,8, já foram aduzidos bons comentários a respeito dessa "situação problemática da alma".

17. (6,8) - *A "conversio incorporea"*

O homem é o único capaz de refletir-se. Esse movimento imaterial da mente volta-se sobre si mesma, esse *redire semetipsum* ocupa um lugar muito importante na reflexão psicológica de Agostinho.

Refere-se ele aqui, ao que já dissera no l. IX,3,3, sobre o conhecimento da alma pela alma. Cf. a nota 10, correspondente: "Só o espírito pode voltar-se sobre si mesmo".

O conhecimento que a mente, sempre tem de si mesma, na memória, de modo implícito e latente, é a *notitia*. Está essa sempre na memória. Difere da *cognitio* (o pensamento) que é um conhecimento explícito, fruto da reflexão, e como que gerado. Sobre a *notitia*, releia-se com proveito, a nota 17, relativa ao l. IX,5,8, em que foi proposta a seguinte questão: "É a *notitia* um conhecimento atual ou habitual da alma?"

18. (6,8) - *A função do pensamento*

"Quando a mente pensando em si, vê-se, ela se compreende e se reconhece" (*Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit*). Eis a alma agindo sobre si mesma. Essa é a sua mais perfeita operação, pois o objeto que vê não lhe é estranho como algo de fora. Já chamamos a atenção sobre a maneira como o bispo de Hipona explicava ao povo simples essa operação da memória ao mostrar o seu conteúdo ao pensamento ativo. (Cf. n. 16, l. XI,7,11). Releia-se igualmente uma passagem paralela no mesmo l. XI,7,11, e a nota 23: "Relação entre pensamento e memória, com a imagem da geração do Filho pelo Pai".

19. (6,8) - *A opção definitiva pela trindade: memória, inteligência e vontade*

Na segunda metade do l. XI(11,17), Agostinho já tinha estabelecido esta trindade criada, como a que melhor refletia a imagem trinitária divina no homem: *memoria, intelligentia, voluntas.* Pois são essas três faculdades que mostram a alma humana, sendo una e trina ao mesmo tempo. Neste livro XIV, ele aprofunda a sua reflexão, em especial no cap.12,15.

O elemento que gera (*gignem*) é a memória; o que é gerado (*genitum*) é o pensamento inteligente (*cogitatio*). E a dileção é a vontade, o terceiro termo que une o primeiro ao segundo.

20. (7,9) - *O conhecimento implícito e o explícito*

O conhecimento explícito dá-se quando o que estava implícito na memória, nos refolhos da alma (*in abdito mentis*), passa para a superfície (*in cospectu mentis*). A trindade interior da alma aparece mais clara (*apertius*), quando pela intervenção do pensamento os termos aparecem como um gerando (*parens*) o outro — que é assim gerado (*prolem*) (7,10). E o terceiro termo surge como princípio de união (*voluntas*). Diz Agostinho: *Scis hoc, sed scis te nescis* (sabes isso, mas não sabes que sabes). O conhecimento se dá quando é objetivado pela reflexão (*cogitatio*). Esse ato reflexivo sobre si mesmo é primordial na vida humana.

21. (7,10) - *A estrutura interna do homem*

O primeiro termo da trindade interior é a *mens* — aquilo que *in anima excellit* — o fundo intelectual que torna o homem interior capaz de conhecer e pensar. Seu conteúdo permanente é uma presença de si a si, a consciência ou — como a chama Agostinho — a memória. Ela possui um *nosse* anterior ao *cogitate,* e no qual já estão embrionariamente a palavra interior (o *verbum*) e a dileção (*dilectio*). Já se tem, pois, nesse nível, uma primeira imagem da Trindade. Mas para que se torne reconhecido esse projeto trinitário é preciso que a memória saia de seu silêncio, e gere o seu *verbum* (a palavra), e através dele, a *dilectio* (o amor ou dileção). Essa é a faculdade que enlaça essa prole: o termo gerado, isto é, o pensamento; e este pai (*parentem*), o termo que gera, isto é, a memória. É preciso, enfim, que a mente tenha consciência de ser a imagem divina, a fim de chegar a sê-lo perfeitamente. (Cf. Folch Gomes, "A doutrina da Trindade eterna", pp. 290.291).

22. (8,11) - *O princípio agostiniano da imagem de Deus na alma*

Agostinho não foi propriamente o criador da analogia psicológica do mistério trinitário na alma, mas quem lhe deu incomparável relevo. Desde os apologetas, em continuidade com os temas bíblicos, aludia-se à Trindade imanente em termos tomados à vida do espírito... Tertuliano fizera um primeiro esboço da teoria psicológica da processão do Verbo, que soa não muito distante da de Agostinho. Na teologia grega, em Dionísio de Alexandria, santo

Atanásio, são Basílio e nos dois Gregórios, ocorria não só a designação de Filho como Verbo, mas ainda a explicação deste termo, por analogia com o conceito mental. Mas a Agostinho se deve o desenvolvimento do tema e sobretudo a interpretação do Espírito Santo como o Amor. (Cf. Folch Gomes, *op. cit.*, pp. 288.299).

23. (8,11) - *A contemplação de nossa trindade interior*

Agostinho já afirmara que a grandeza do ser humano reside em sua capacidade de participação da suma natureza (4,6). Repete aqui: *Ipso imago eius, quo eius capaz est.* Fundamento da dita capacidade é a sua condição de ser imagem de Deus. E vice-versa, é imagem por sua capacidade de Deus.

A estrutura de nossa mente é trinitária: ela recorda-se de si, entende-se e ama-se. Se contemplamos isso, contemplamos a Trindade. Ainda não Deus, mas sim uma imagem sua, em que ele resplandece (*Hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*). O fato de estar presente a si mesma, de se entender e amar, sem recorrer a algo exterior, nem sair fora de si para aderir ao objeto de suas operações, dá-nos um leve pressentimento da imanência da vida e da consciência de Deus pela alma.

Em diversas outras obras agostinianas este tema foi abordado. Cf. "Comentário da 1ª Carta de são João" 8,6; "Confissões", XIII,32,47; Sermão 43,3 etc.

24. (8,11) - *A imagem é permanente e interior*

No início deste capítulo, a mente humana foi definida com aquela pela qual se conhece ou se pode conhecer a Deus (*quo novit Deum vem potest nosse*). Essa capacidade está inscrita no espírito desde o momento de sua criação, ainda que não possa atuar a não ser sob a moção da graça. Mas a alma tem sempre o conhecimento de si, isto é, a consciência de sua existência, de modo ininterrupto. Conhecimento esse vindo de dentro, de sua própria natureza, não de fora, de modo adventício.

25. (8,11) - *Entrar em si para conhecer-se e conhecer a Deus*

É a Deus que é preciso ir, mas para o atingir é necessário primeiramente passar pelo próprio coração. Diz Agostinho que se o homem não se conhece a si mesmo, não saberia conhecer aquele que o fez. Que o homem, pois, entre em seu íntimo para aí descobrir o que deve pensar de Deus. Que ele procure olhar a imagem que tem impressa em seu interior, a fim de conhecer aquele de quem é a imagem. Mas não esqueça toda a diferença que separa o Criador de sua criatura.

26. (10,13) - *O cognoscível gera o conhecimento*

Vemos por aqui quanto Agostinho defende o valor do testemunho dos sentidos e da experiência sensível. Sem o que, o homem não teria possibilidade natural de crescimento. Eis o princípio realista de sua gnosiologia: *Cognoscibilia cognitione gignunt, non cognitionem gignuntur.* "As coisas cognoscíveis geram

o conhecimento, não são geradas por ele". Assim, por exemplo, as coisas do mundo corpóreo ou da História. Exigem elas a experiência dos sentidos como primeiro contacto com o real. Mas não sucede a mesma coisa na alma, pois ela nunca é para si algo de adventício, isto é, que venha de fora. Desde o alvorece de sua existência, ele nunca deixou de recordar-se, conhecer-se e amar-se.

27. (10,13) - *A alma reflete a vida mesma da Trindade*

A operação da mente, voltando-se para si mesma, possui maior perfeição do que ao se voltar para o exterior. Isso porque o objeto contemplado não é estranho ao que contempla, e a ação não é interceptada por coisa alguma. Agostinho afirma com convicção: "É aí que será preciso procurar de preferência a imagem de Deus!" (*Ibi ergo magis cognoscenda est imago quam quaerimus*).

A vida divina é particularmente semelhante à atividade íntima da alma que se conhece, se pensa e se ama. (*Et memoria tenemus, et cogitatione cernimus et voluntate diligimus*). Definitivamente os traços essenciais da imagem de Deus na alma se reduzem aos três termos seguintes: *Mens* ou *memoria, notitia* ou *intelligentia, amor* ou *voluntas*).

28. (11,14) - *Agostinho cita "A Eneida" de Vergílio*

A profunda formação cultural helenística de Agostinho leva-o a citar autores clássicos, até numa obra de teologia como esta. Vemo-lo aqui referir-se ao famoso poema épico em 12 livros de Vergílio, poeta latino, numa passagem do l. III,vv.628.629. Essa passagem é tirada da narração de Enéias à princesa Dido de Cartago, a respeito de Ulisses. É este o herói do poema épico grego, a "Odisséia", de Homero. Vergílio imita-o, apresentando Enéias, herói latino, em busca da pátria prometida, tal como Ulissses que se esforçava para atingir sua terra natal, a ilha de Ítaca.

29. (11,14) - *A "memoria"*

A memória ocupa grande lugar na psicologia de Agostinho. Mesmo rejeitando a teoria platônica da reminiscência e do ineísmo, ele guarda a fórmula, modificando o significado. A memória à qual se refere é a intelectual, distinta da sensitiva, essa também própria dos animais. Oferece diversos planos: memória das coisas, de si mesmo e de Deus.

Assim explica são Boaventura o que seja a memória para santo Agostinho: "É a faculdade pela qual a alma está presente a si própria (*sibi praesens*), podendo representar-se a si própria tudo o que sabe atualmente, soube ou poderia saber".

Leia-se, com proveito, as outras notas complementares sobre a função da memória, já aparecidas neste volume: no l. X: os números 12, 32 e 35.

30. (12,15) - *Enfim: a trindade da sabedoria!*

Para começar, Agostinho refere-se à trindade interior da alma, denominada a da consciência de si: *memoria sui — intelligentia sui — amor sui.* E a seguir,

apresenta a nova trindade: a da sabedoria. Agora, não se dá simplesmente uma relação entre a alma e ela mesma, mas entre a alma e Deus, da qual ela é a imagem: *memoria Dei intelligentia Dei — amor Dei.*

E Agostinho prosseguirá a sua exposição nos capítulos seguintes. Esta segunda trindade é a da alma revivificada (13,17) no amor de Deus (14,18) e renovada em sua justiça (16,22). Mas a alma não poderia se recordar de Deus, se não tivesse guardado pela fé a lembrança dele (13,17e 15,21). E seu ser não chegaria à participação de Deus, se não tivesse sido feito capaz dele, criado à imagem de seu Criador (12,15).

31. (12,15) - *A alma: sábia ou estulta*

Recordar, entender e amar a Deus é a manifestação suprema da vida humana. E a luz divina vem iluminar a sua própria imagem. Quando a alma age desse modo, faz-se sábia. E se não o fizer, não sai de sua insensatez (*Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit... stulta est*).

32. (12,15) - *Capacidade de participar da vida de Deus*

Que a alma se volte para Deus e tome consciência por aí de seu caráter de imagem divina, de sua capacidade de possuir a Deus por participação. Então, lembrar-se de si, exprimir-se em um verbo e amar-se equivalem a lembrar-se de Deus, da maneira pela qual ele se exprime e se ama. Por aí a sabedoria é gerada na pessoa humana, sabedoria que não é outra senão a participação da sabedoria de Deus, por puro dom gratuito seu.

33. (12,15) - *Obra do Espírito Santo*

Agostinho, em inúmeros lugares de suas obras, atribui diretamente a produção da sabedoria ao Espírito Santo, conforme afirma a Escritura. A sabedoria é aqui na terra como o prelúdio da visão imediata da essência divina. Visão essa que não é devida ao homem, ainda que seja inocente; nem mesmo a anjo algum. Neste capítulo, Agostinho identifica de novo a sabedoria com a piedade. (Cf. XIV,1,1). Isso, porém, não quer dizer que para ele a sabedoria sobrenatural seja somente afetiva. Freqüentes vezes, insiste em seu caráter intelectual. (Cf. Garrigou Lagrange, "Les dons du St. Esprit chez s. Augustin", apud "La Vie Spirituelle", julho 1936, p. 96).

34. (12,15) - *A verdadeira contemplação: um dom recíproco*

É a sabedoria de Deus que une os termos *memoria Dei — intelligentia Dei — amor Dei.* As almas contemplativas, desejosas de se unirem a Deus na oração, unem-se pelo amor, menos à imagem, do que às próprias Pessoas divinas. Através da imagem é que de certa forma, Deus se deixa ver, conforme o grau de atenção e de fervor do fiel. A verdadeira contemplação é assim um dom recíproco de Deus à alma e da alma a Deus. (Cf. F. Cayré, *op. cit.,* pp. 112.113).

35. (12,15 - 19,26) - *Sumário da segunda parte do l. XIV*

Tema: A imagem está na alma voltada para Deus.

12,15 - 14,18 - A trindade da sabedoria manifesta-se quando a alma está ocupada de Deus, com todas as suas faculdades.
14,19 - 15,21 - Mesmo afastada de Deus, a alma é sempre uma imagem sua.
16,22 - A renovação interior pelo batismo.
17,23 - 18,24 - Possibilidade de progressos contínuos.
19,25 - A imagem só será perfeita no céu, com a visão de Deus.
19,26 - *Conclusão*
A verdadeira sabedoria está na contemplação das realidades eternas. — Os filósofos a pressentiram, mas só Deus a concede.

36. (12,16) - *A revivescência da lembrança de Deus na alma*

Agostinho distingue duas espécies de esquecimento: um total, absoluto, em que vestígio algum do passado subsiste na memória. Outro, aparente, em que a alma está momentaneamente incapaz de evocar a imagem latente na memória. É assim que a lembrança de Deus subsiste no pecador. Recordar-se dele será lembrança, não de um fato passado, mas de um conhecimento presente, porque Deus não cessa de imprimir sua imagem na alma. Esse conhecimento, entretanto, encontra-se latente e ignorado. O pecador é incapaz, por si mesmo, de o trazer de volta ao olhar da consciência. Quando se trata de redescobrir a Deus — com esse conhecimento salutar que justifica a alma —, é o próprio Deus que há de revivificar a lembrança pelo testemunho da Escritura, ou o socorro interior da graça. (Cf. P. Agaësse, nota 49, B.A. 16, p. 637).

37. (14,18) - *A necessidade da prática da caridade*

Se não dirigirmos toda nossa vida para Deus pela caridade, não poderemos de modo algum cumprir o mandamento bíblico de "amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos". O egoísmo, ainda que seja natural, é em nós um ódio a nós mesmos. Afasta-nos ele de nosso único fim: Deus. E persegue-nos como a um inimigo, excluindo o amor a nossos irmãos. Por isso, é o amor a Deus e ao próximo que faz com que nossa imagem divina "seja renovada de sua caducidade, reformada de sua deformidade e beatificada em sua infelicidade" (*ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur*), como diz Agostinho, um pouco adiante. (Cf. Turrado, apud "San Augustin y la liberacion", pp. 188.189).

38. (14,18) - *O caráter irremovível da trindade da consciência de si*

"*Sic condita est mens*"... De tal modo está estruturada a mente humana... A mente sempre tem a capacidade de lembrar-se de si, isto é, ter a autoconsciência e compreender-se e de ter o amor, mínimo que seja, por si. Acha-se assim, a consciência de si inscrita na natureza, ao título original, em caráter irremovível

(*naturaliter*). Nela sempre subsiste alguma coisa de sua nobreza nativa. Ainda que a alma esteja de fato enferma e nas trevas; seu amor pervertido; dividida mais do que unida; e sua memória não se lembre mais do que é; ela pode pela graça se recuperar.

39. (14,18) - *Amor de si mesmo e amor a Deus*

Afirma Agostinho: "Saber amar-se a si mesmo é amar a Deus". Esse amor a si mesmo, que está no homem, não é senão a manifestação universal, evidente, de seu poder de também amar a Deus. Logo, de seu dever de o amar. O verdadeiro amor a si mesmo levará o homem a se doar a Deus.

40. (14,18) - *Citação das "Geórgicas" de Vergílio*

Agostinho cita aqui as "Geórgicas" (l. III,vv.513.514), de composição do poeta latino Vergílio. O termo "Geórgicas" vem do grego, tendo o significado de coisas a respeito do trabalho da terra. De fato, nos quatro cantos constitutivos desse poema, são descritos temas rurais. Mas não se trata de um tratado de técnicas agrícolas, mas sim de um admirável poema de amor pela natureza. É a obra-prima de Vergílio. A presente citação não nos parece muito feliz, neste contexto.

41. (14,18) - *A sabedoria: conhecimento afetivo de Deus*

A verdadeira e perfeita sabedoria é contemplativa, e inseparável do amor a Deus, por ser ela a mais perfeita imagem da própria Trindade. A sabedoria mostra Deus, para torná-lo motivo de gozo pela caridade. Dá um conhecimento intuitivo, mas também experimental — afetivo em uma palavra. A vida de Deus na imagem, comporta assim, além da comunicação do Ser, por via do conhecimento, uma comunicação por via da caridade. S. Agostinho insiste muito nesse ponto, o que poderias talvez causar estranheza num tratado de teologia. Isso, se não soubéssemos que nosso autor fala como teólogo místico mais do que como teólogo especulativo. (Cf. Cayré, *op.cit.*, pp.123.124).

42. (14,20) - *Renovação do homem até à participação de Deus*

A trindade humana, constituída pela memória, inteligência e vontade, pode tornar-se a perfeita imagem de Deus, ao participar da divindade. "Com efeito, a alma é admitida à participação da natureza, da verdade e da felicidade de Deus" (*Accedente quidem istam ad participationem naturae veritatis et beatitudinis illius*).

43. (15,21) - *Nova insistência sobre nossos merecimentos serem dons*

Essa doutrina é bem cara a Agostinho. Já a comentamos na nota 19, relativa à passagem do l. XIII,10,14. Nada podemos por nós mesmos, no campo da renovação sobrenatural.

44. (15,21) - *As leis e as verdades eternas*

Agostinho dá grande ênfase à doutrina das leis e verdades eternas, denominadas por ele também: *Rationes aeternae.* Nós já as encontramos anteriormente e as comentamos no l. X,1,2 (nota 5); X,2,4 (nota 9). E no l. XII,15,24 (notas 42 e 43).

O ser racional resplandece com uma luz superior ao estar em contacto com as verdades eternas. E nada o priva dessa comunhão sagrada. A justiça de Deus está impressa na alma como o timbre de um anel na cera, sem entretanto nada perder de sua transcendência. O que Agostinho soube dizer de mais profundo sobre essa temática evidencia-se no presente texto.

45. (15,21) - *A doutrina da iluminação*

Nós nos achamos sob a ação das verdades eternas. Elas estão de certo modo, impressas na alma. Existem, porém, por si, sem abandonar seu lugar. Iluminam e influenciam a quem for capaz e disposto a recebê-las. Essa é a doutrina da iluminação, desenvolvida por Agostinho, sem dúvida, sob a influência de Platão, Plotino e Porfírio. Mas o bispo de Hipona deu um sentido cristão a tal doutrina. As verdades eternas e imutáveis do mundo das idéias radicam em Deus, que é a Verdade. E nós somos capazes de compreender essas verdades necessárias e imutáveis, embora sejamos de natureza temporal, contingentes e mutáveis. Isso somente em virtude de um contacto com Deus, que ilumina a mente que estiver disposta a ser esclarecida e vivificada. Mas tal possibilidade se refere apenas, no pensamento de Agostinho, quanto ao conhecimento místico.

Releia-se a nota 43 (XII,15,24): "A doutrina agostiniana da iluminação da alma".

46. (16,22 - 17,23) - *A ascese agostiniana*

Nos presentes capítulos, Agostinho dá-nos a sua concepção de ascese, isto é, os meios que conduzem à sabedoria — as etapas da formação plena da imagem de Deus em nós.

No cap. 15,21 - foi exposto o ponto de partida da formação da sabedoria.

E lembradas as duas forças que dominam a alma: o desejo de felicidade e o sentimento de sua condição de pecado.

Neste cap. 16,22 - A necessidade da renovação interior, isto é, do esforço moral, sabendo que só Deus pode renovar plenamente a alma.

No cap. 17,23 - O progresso e o termo dessa renovação. Será uma constante penetração espiritual do homem por Deus.

47. (16,22) - *"Mens et spiritus"*

Já foi observado, no início do cap. 8,11, deste l. XIV (cf. nota 22), que: *Mens* para Agostinho é a parte superior da alma, onde a vida espiritual tem sua sede. Neste presente capítulo, vemos o autor admitir *mens* e *spiritus* serem sinôni-

mos. Mas nem sempre, porque toda mente é espírito, mas nem todo espírito é mente. A origem da aproximação desses dois termos, Agostinho encontra-a em Paulo, Ef. 4,23: *spiritu mentis vestrae,* e ainda em 1Cor 14,14: *Spiritus meus orat, mens autem mea...* Em Rm 15,2, texto citado logo no início deste cap., o original latino traz: "*... reformamini in novitate sensus vestri...*"

48. (16,22) — *A única imagem de Deus na alma*

A única imagem de Deus em nossa alma manifesta-se:

— incoativa, na criação;

— pervertida, no pecado;

— renovada, na justificação;

— plenificada, na visão.

Mas esses diferentes estados não se explicam senão pela relação mútua entre si. A imagem incoativa não se compreende a não ser por seu destino de vir a ser imagem perfeita. A imagem pervertida não se compreende a não ser pelo que subsiste nela da imagem primitiva. Evidentemente, estamos numa perspectiva que se refere ao ponto de vista de Deus a respeito da criatura humana. E todas as experiências humanas acham-se aí interpretadas unicamente à luz da Revelação. (Cf. P. Agaësse, nota 45, B.A.16, p.632).

49. (17,23) - *Conhecimento e conversão*

Longe de serem estranhos um ao outro, esses dois temas, do conhecimento de Deus e da autoconversão, estão profundamente ligados. Com efeito, de um lado é preciso o coração puro para ver a Deus. De outro, a imagem de Deus na alma será tanto mais perfeita quanto mais o homem conhecer e amar a Deus e for ajudado com a graça divina, deixando-se renovar, à semelhança daquele que o criou.

50. (17,23) - *Um problema sobre o fundamento da imagem*

Eis o difícil problema: Agostinho diz que a imagem de Deus na alma é constituída pela *mens,* e como tal, irremovível (4,6). Aqui ele afirma que "a semelhança com Deus não será perfeita senão quando a visão for perfeita". Onde, pois, situar a imagem? No ser natural da alma ou na participação da graça? Agostinho considera o homem como ele saiu das mãos de Deus, ordenado à vida divina e destinado à visão.

É o sentido do termo *capax Dei,* que tão freqüentemente volta no correr deste livro (4,6; 8,11). A intenção divina já aparece na alma, no momento da criação, e faz dela um mistério para si mesma. (Cf. Conf. 13,8,9). A alma é, pois, a imagem de Deus, não por ser de essência divina, mas porque é chamada a viver divinamente. Em virtude desse apelo, alguma coisa de seu destino é prefigurado em seu ser inicial. O que significa: ser ela imagem menos pelo que é do que pelo que é chamada a ser. (Cf. também o l. XII,7,10). (Cf. P. Agaësse, n. 45, B.A. 16, pp. 630-631).

51. (17,23) - *Processo da renovação da alma*

Mesmo renovada pela justificação, no momento do batismo, a alma tem necessidade da graça, para se justificar progressivamente e se renovar dia a dia até que se torne perfeita, à semelhança de Deus, pela clara visão. Essa renovação interior é espiritual e moral. Compreende, como já foi apontado em capítulos anteriores: o conhecimento de Deus pela memória e a consciência moral. A fidelidade do espírito a se inspirar nos julgamentos divinos, para atingir a justiça e a santidade da verdade (16,22). Enfim, a adesão de coração a Deus. Adesão que vai transfigurar seu amor e gerar a pura caridade, levando-a à perfeição (17,23), na plena visão.

52. (18,24) - *Seremos à imagem de Cristo ressuscitado*

Até em nossos corpos ressuscitados, tornados incorruptíveis e imortais, nós sermos conformes à imagem do Filho de Deus encarnado. Para sempre tornaremos parte do tesouro de Deus.

53. (19,25) - *A sabedoria contemplativa*

Sabemos que é neste tratado que Agostinho desenvolveu com maior amplidão sua doutrina sobre a sabedoria enquanto imagem de Deus. Doutrina essa de admirável elevação e cujos frutos nos hão de compensar os ingentes esforços aplicados a estudá-la. O bispo de Hipona abriu à especulação teológica vias até então inexploradas, em teor claramente místico. Suas reflexões sobre o conhecimento contemplativo — do qual a sabedoria é princípio — contêm preciosas indicações oriundas de sua própria experiência de Deus. (Cf. Cayré, *op. cit.*, pp. 104.105).

54. (19,26) - *A constante admiração pelo "Hortênsio" de Cícero*

É com visível agrado que Agostinho cita passagens do "Hortênsio" de Cícero. Foi graças à leitura dessa obra que na efervescência de sua juventude ele converteu-se à aspiração da sabedoria. Leiam-se as comoventes passagens das "Confissões" II,4,7.

Neste l. XIV do "A Trindade", temos ainda duas outras citações do diálogo ciceroniano, hoje perdido: 9,12 e 11,14. E ainda no l. XIII,5,8, cf. a nota 9 correspondente.

55. (19,26) - *A verdadeira sabedoria e os ilustres e renomados filósofos*

Aqueles que Agostinho denomina como filósofos preclaros e excelsos, que defendem a imortalidade da alma, indiscutivelmente, são os platônicos. O próprio Platão tratou, em vários de suas obras, a respeito da imortalidade do espírito. Cf. "O Timeu", 42,43; "O Fedro", 24; "A República", 611 AB.

Nesta passagem, Agostinho manifesta claramente seu parecer em relação à filosofia racional, carente do recurso à fé. Será insuficiente e ineficaz para levar à verdadeira beatitude.

56. (19,26) - *Resumo deste livro pelo autor*

No l. XV,3,5, assim Agostinho resume o conteúdo deste l. XIV: "Considera-se aí a verdadeira sabedoria do homem, isto é, esse dom que Deus lhe faz de poder participar de sua própria natureza divina. Essa sabedoria é distinta da ciência — e isso faz o objeto de minha análise. Chegado a certo ponto, essa análise descobre uma trindade na imagem de Deus que é o homem, considerado em sua alma espiritual. Esta se renova pelo conhecimento de Deus, conforme à imagem daquele que criou o homem à sua própria imagem. Percebe-se assim, que a sabedoria se encontra lá, onde está a contemplação das realidades eternas.

LIVRO XV

1. (1,1) - *Apreciação do valor teológico da obra*

Este último livro de "A Trindade" é o ponto de chegada, a síntese e coroamento de todo este Tratado. Nos últimos livros, Agostinho procurara as imagens trinitárias que estivessem à altura da compreensão de seu leitor. Multiplicando-as, orientou-se entretanto, na busca da imagem de sua preferência, a saber: a da sabedoria. Retoma ele agora, a doutrina trinitária em seu desenvolvimento teológico.

A presente obra é um valioso tratado de teologia, não somente na primeira parte (do l. 1 ao VII), mas também na segunda (do l. VIII ao XV). Pois, as próprias análises psicológicas do l. IX,X e XI, como as pesquisas doutrinárias dos livros seguintes, são manifestamente obras de ciência teológica ou conexas à teologia.

O método agostiniano é complexo. Já foi assinalado o aspecto místico, ligado à doutrina acerca da sabedoria. A finalidade do tratado, porém, não é de excitar a piedade como acontece com as "Confissões", mas mostrar as riquezas doutrinárias do mistério trinitário, baseado em pesquisas bíblicas e em especulações psicológicas e filosóficas, no gênero analógico. O tratado é eminentemente teológico.

2. (1,1) - *O emprego do termo "animus"*

Agostinho equipara aqui, de maneira inusitada para ele, o termo "animus" à "mens", conforme o costum de alguns escritores da época. Pois *mens*, como já diversas vezes observamos, é no sentido agostiniano, o que existe de mais excelente na criatura humana (*quod excellit*) (XV,7,11). O termo "animus" designa a alma humana, em oposição à alma animal (*anima*).

Releia-se o que já foi explicado a esse respeito no l. VIII,6,9, na nota 15. Quanto à correspondência de *mens* ao termo *spiritus* cf. a nota 47 do l. XIV,16,22.

3. (1,1) - *Da mente criada ao Criador*

Constatamos mais uma vez aqui, que não é intenção de Agostinho fazer uma exposição didática, mas sim uma investigação e descoberta. Não será a razão humana, entregue às suas únicas forças, que por um movimento de engenhosas analogias irá estabelecer o liame — frágil e extrínseco — entre a alma e Deus. Se até aqui vimos nosso autor colocar toda a sua atenção sobre a alma, é porque ele vê nela acesso para chegar ao conhecimento de Deus. E foi Deus quem pôs essa semelhança com ele próprio na alma. Ele quem quis que essa semelhança fosse da constituição mesma da alma. E a alma não poderá esclarecer o seu mistério por uma simples reflexão acerca de si mesma, mas sim pela reflexão sobre a sua relação com o Criador. (Cf. P. Agaësse, *Introduction*, B.A.16, pp. 7-12).

4. (2,2) - *A incessante busca*

O fato de a criatura humana ser capaz da natureza de Deus é o fundamento de toda busca de seu Criador. A perfeição daquele que tem sede de Deus consiste em investigar sem descanso o Incompreensível. Cada nova descoberta traz novo incentivo ao desejo. A busca sempre conquista novos achados. O encontro estimula a pesquisa. (*Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius*). O espírito anda constantemente arrebatado para o infinito. Dá-se essa *sitio* só onde se encontra o Sumo Bem. A fé é a porta de entrada para a busca incessante. Quem busca ainda não encontrou, mas tem a esperança de achar.

No l. IX,1,1, Agostinho já havia falado sobre essa busca da Trindade, na fé. (Cf. a nota 3 correspondente). Leia-se também, em "A Cidade de Deus", l. XII,9,1.

Essa dialética da "busca e encontro" é uma constante nas almas contemplativas. Lembremos santa Catarina de Sena: "Tu, Trindade eterna, és um mar profundo, onde quanto mais procuro, mais encontro; e quanto mais encontro, mais procuro".

5. (2,2) - *A procura de Deus na fé*

"A fé busca, a inteligência acha" (*fides quaerit, intellectus invenit*). Esta é uma das mais belas páginas de Agostinho. Nela, ele liga tudo o que foi dito nos livros precedentes sobre a sabedoria com a doutrina teológica que se propõe expor neste livro final. Todo o presente capítulo é consagrado à busca de Deus. É no fundo, um comentário do versículo do salmista: *Laetetur cor quaerentium Dominum: quaerite Dominum et confirmamini, quaerite faciem eius semper* (Sl 104,3,4).

O impulso agostiniano é fogoso para entender. Mas como o que encontra está velado pelo mistério, sente-se contido por uma amorosa aceitação do incognoscível. "Se não crerdes, não entendereis" (*Nisi crediteritis non intelligetis*) (Is 7,9).

O amor aspira ao conhecimento e o conhecimento intensifica o amor. Há uma fome sempre saciada, mas sempre renascente. É isso o que explica a longa

busca que Agostinho persegue ao longo desta obra. Na verdade, a sua nostalgia de Deus é oriunda da fé.

6. (2,3) - *Sumário dos temas desenvolvidos neste livro XV*

Eis de modo esquemático qual o desenvolvimento dos temas, neste último livro de "A Trindade":

1,1 - 2,3 - *Exórdio:* A procura do conhecimento de Deus

3,4.5: *Introdução:* Recapitulação dos resultados obtidos nos livros anteriores

4,6 - 9,16 - *1ª Parte:* Da trindade que está no homem à de Deus

10,17 - 16,26 - *2ª Parte:* De nosso verbo mental ao Verbo divino

17,27 - 20,38 - *3ª Parte:* O Espírito Santo e a caridade

20,39 - 27,50 - *4ª Parte:* As processões divinas

28,51 - *Conclusão* final e prece à Trindade

7. (3,4) - *O intento de Agostinho*

No momento de iniciar este seu último esforço, Agostinho sente a necessidade de elaborar uma revisão e reunir no espírito do leitor tudo o que foi obtido nos livros anteriores. Consciente na dispersão à qual a extensão de sua obra o obrigou, pretende agora sintetizar, livro por livro: reunir numa intuição única, o movimento que animou a sua pesquisa filosófica.

8. (3,4) - *Apreciação do resumo da obra*

Este resumo é um maravilhoso quadro sinótico, pela precisão dos contornos e o relevo da linha seguida. A prosseguir problemas tão árduos de psicologia introspectiva, Agostinho mostra-se ordenador na síntese, e agudo na análise minuciosa. Tal é o parecer do agostinólogo L. Arias, na Introdução do "Tratado sobre la Santíssima Trinidad", B.A.C.V, p. 95.

É para se notar a volta brusca que representou para Agostinho a aparição da primeira trindade criada: o amante, o amado e o amor (*amans, et quod amatur et amor*), no fim do l. VIII. Leia-se o que dirá Agostinho a esse respeito, no próximo cap. 6,10.

9. (3,5) - *A aparição da trindade da sabedoria*

Após elencar o conteúdo dos livros I ao XIV, vemos afinal surgir no final desse l. XIV, a trindade da sabedoria, isto é, da contemplação, na mente do homem. Aí está a imagem mesma de Deus — o homem, capaz de conhecer e amar a Deus —, voltado à contemplação dos bens eternos.

A verdadeira trindade da alma é, pois, a trindade da sabedoria. Essa não é senão a graça iluminando a mente. A memória de si mesma ligada à memória de Deus. O conhecimento de si, ao conhecimento de Deus. O amor a si, ao amor de Deus.

10. (4,6) - *Deus é a vida em plenitude*

A dissertação chegou afinal a este ponto: é nas coisas eternas, incorpóreas e imutáveis — cuja contemplação nos é prometida como sendo a vida bem-aventurada —, que é preciso buscar a Trindade que é Deus. Mas a escada para subirmos à vida suprema, à Inteligência divina e à felicidade sem fim, está na nossa própria vida atual, inteligência e felicidade, participantes da vida de Deus. As perfeições finitas acham-se de maneira eminente em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, mas é toda a natureza criada que nos revelará o Criador.

Leia-se em "A doutrina cristã" (I,1,7): "Deus, o mais excelente dos seres cogitados" com a nota complementar correspondente: "A idéia de Deus".

11. (5,7) - *A natureza simplíssima de Deus*

Do cap. 4,6 ao 6,9, Agostinho esforça-se para procurar uma trindade, dentro das perfeições divinas. Depois de expor com bastante subtileza, que podemos reduzir os inumeráveis atributos divinos a três principais: *Deus aeternis, sapiens et beatus,* ele chegará a discernir um único atributo que diz tudo: *Deus sapiens* (6,9). A trindade de perfeições desfaz-se assim na simplicidade do ser. Deus é um ser simplicíssimo. Nele, em maravilhosa distinção, confundem-se todas as propriedades, caso assim possamos falar de um ser simplíssimo.

12. (5,7) - *Fundamentos ontológicos dos atributos divinos*

Estas últimas passagens lembram-nos a metafísica platônica da participação e exemplaridade. Afirma Platão que para cada ordem de coisa, existe um modelo supremo que é a causa de todos os membros dessa ordem. Assim, para as coisas belas, existe uma Beleza suprema que as torna belas, fazendo-as participantes da própria beleza... Tal princípio é também compartilhado por Agostinho. Com a diferença, entretanto, de que na versão cristã agostiniana, os modelos supremos não constituem mais, como para Platão, um mundo desarticulado de idéias-arquétipas, mas eles unificam-se numa mesma realidade — Deus —, de que constituem outros tantos atributos essenciais. (Cf. Battista Mondin, "Antropologia teológica", pp. 115.116).

13. (6,9) - *A sabedoria — atributo principal de Deus-Trindade*

Os atributos de Deus elencados por Agostinho são substanciais na natureza divina. Vemos com que habilidade ele reduz os doze atributos mencionados a apenas três: eternidade, sabedoria e felicidade. E esse ternário afinal, os reduzirá à sabedoria. Constitui a sabedoria a essência própria de Deus. A Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo — eis pois, a sabedoria subsistente.

Neste capítulo 6,9.10, nós constatamos de modo muito especial, o método teológico de Agostinho. Ele que foi contemplativo em grau eminente, faz uma teologia contemplativa, excedendo-se na "oração teologal". Procura menos dar provas da Trindade do que lhe trazer a inteligência da fé. Inteligência essa que confessa ser sempre inadequada...

14. (6,9) - *Distância entre a natureza de Deus e a nossa*

Quando falamos de atributos, pensamos nas qualidades de um ser finito como nós. Em Deus, ao contrário, toda sua perfeição confunde-se com seu ser e identifica-se perfeitamente com cada uma das três Pessoas divinas. Em vez de lhe atribuir qualidades, na verdade, do que se trata é de sua substância ou essência. A alma humana, ao contrário, não é nenhuma de suas faculdades. Tudo o que se pode dizer é que elas se encontram nela. Na Trindade, entretanto, elas não estão em Deus, porque a Trindade "é" Deus. (Cf. E. Gilson, "Introduction à l'étude de Saint Augustin", p. 297).

15. (6,9) - *Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus*

"O Filho é sabedoria da sabedoria, como é luz da luz". Eis esta sentença no original: *Sic sit Filius sapientia de sapientia, quemadmodum lumen de lumine, Deus de Deo.*

Tais fórmulas foram muitas vezes citadas por Agostinho nos livros VI e VII, ao criticar o argumento utilizado por antigos doutores católicos, para provar a coeternidade do Filho e do Pai, contra os arianos. (Cf. II,1,2; VI,1,2;2,3; 4,6; VII,1,2; 3,4). Neste l. XV, encontraremos ainda referência a essa temática nos caps. 14,23; 19,31 e 27,48.

16. (6,10) - *A descoberta da Caridade: ponto de partida para chegarmos à contemplação da Trindade*

A única preocupação de Agostinho ao se ocupar da *mens* era de pôr em relevo na alma humana, a imagem de Deus. Mas constatamos nesta passagem, que o ponto de partida seu, não foi uma questão de conhecimento, mas a aparição em sua investigação, da caridade. "*Sed ubi ventum est ad charitatem... elucit paululum Trinitas, id est: amans, et quod amatur et amor*". A sua linguagem nesta passagem, assemelha-se à das "Confissões". (Cf. Gardeil, "*La structure de l'âme et l'expérience mystique*", p. 28).

17. (6,10) - *A Trindade de amor: luz por demais luminosa*

Afirmara Agostinho, com convicção, em seu "Comentário à primeira epístola de João" (Trat 5,7), que quem ama a seu próximo, vê a Deus em seu amor. Sobre essa intuição, ele tenta ainda refletir nos últimos capítulos do l. VIII, deste "A Trindade". Diz aí: "Não se procure fora a Deus que é amor, ele está perto de nós, se quisermos estar perto dele" (Cf. l. VIII,7,11-8,12 e notas, 21 a 24).

E pergunta-se ainda: "Esse amor em mim, que tem sua fonte em Deus, e sobre o qual fixo o olhar de meu espírito, será ele capaz de me revelar a Trindade? Sim, tu vês a Trindade, se vês a caridade", afirma resolutamente. (l. VIII,8,12). Entretanto faz a seguir, uma análise rápida demais, a nosso entender, sobre a estrutura trinitária do amor humano: *amans, quod amatur et amor* (10,14). Ficamos como que decepcionados... Opta ele por buscar uma fonte mais cristalina...

Entretanto, nesta passagem do l. XV, reconhece claramente, que a Trindade lançara um raio de sua luz naquela ocasião. E confessa que aquela luz inefável era então excessivamente brilhante para a fraqueza de seu olhar. Lançou-se, então, sobre as análises dos livros IX ao XIV. Na resenha feita, no último cap. 3,5, considera, não obstante, que o mistério trinitário foi um pouco desvendado, graças a essas pesquisas feitas.

18. (6,10) - *A série de imagens apresentadas*

A primeira imagem apresentada foi:
1. *amans, - quod amatur - amor* (l. VIII,10,14)
As outras reduzem-se a três grupos:
1º) As tomadas da atividade natural do homem:
2. *mens - notitia - amor* (IX,3,3)
3. *memoria - intelligentia - voluntas* (X,11,17)
4. *res (visa) - visio (exterior) intentio (animi)* (XI,2,2)
5. *memoria (sensibilis) - visio (interior) - volitio* (XI,3,6)
2º) As que concernem a atividade moral do cristão:
6. *memoria (intellectus) - scientia - voluntas* (XII,15,25)
7. *scientia (fidei) - cogitatio - amor* (XIII,20,26)
3º) A sabedoria sobrenatural:
8. *memoria Dei - intelligentia Dei - amor Dei* (XIV,12,15).

Para Agostinho, é esta última a verdadeira e perfeita imagem de Deus na alma. Está ela apoiada na atividade natural e moral, como sobre seu fundamento necessário. Por outro lado, ela as aperfeiçoa e completa.

19. (7,11) - *A definição agostiniana do homem*

Para Agostinho, o homem completo, na união substancial de seus elementos é: *spiritus - anima - corpus*. O corpo entra na definição do homem, e não deve ser considerado um instrumento ou ornamento exterior. (Cf. "O cuidado devido aos mortos", cap. 3,6).

Na presente obra, a definição precisa e explícita dada por ele, é a seguinte: *Homo est substantia rationalis, constans ex anima et corpore.* Depois de ter estabelecido a unidade substancial, ele precisa que o homem é constituído de alma e corpo. Ora, essa união não pode ser senão intrínseca e substancial. Assim, os dois elementos: alma e corpo, separadamente, não poderiam chamar-se de homem. (Leia-se também: "Os costumes da Igreja católica" (I,4,6 e 27,52). (Cf. M.F. Sciacca, *"Saint Augustin et le neoplatonisme"*, pp. 28-31).

E releia-se com proveito, no l. III,2,8, a nota 6).

20. (7,11) - *A excelência da mente*

Encontramos aqui a famosa definição agostiniana da mente: *Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur.* (A mente não é a alma, mas nela, o que excede).

Mais adiante, no final do cap. 27,49, Agostinho explicará ainda algo sobre a excelência da mente, aí denominada "presidente de honra" encontrando-se acima dela, somente Deus — a quem ela deve se submeter.

Sobre o sentido desse termo "mente", já voltamos diversas vezes nesta obra. Veja-se em particular no l. XIV,8,11, com a nota 22; e nesse mesmo livro, 16,22 (n. 47).

21. (7,11) - *As dessemelhanças da imagem trinitária*

Há distância infinita entre as analogias das trindades criadas com a excelsa Trindade. Depois de ter consagrado os 14 primeiros livros de "A Trindade" para aprofundar o mistério de Deus trino, Agostinho emprega este XV e último, a apontar as diferenças radicais que separam a Trindade criadora de suas imagens criadas. Na raiz de todas essas diferenças, encontra-se a perfeita simplicidade de Deus. A imperfeição extrema da imagem está precisamente em que estando a imagem no interior de cada pessoa humana não consegue representar a trindade das Pessoas divinas.

O presente capítulo inicia-se assim: *Sed haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo.* Esse *haec tria* refere-se à trindade criada, mencionada no final do capítulo anterior: a mente, o conhecimento e o amor de si (*mens, notitia, dilectio*). "Essas três realidades estão no homem mas não são o homem". E aí está a diferença radical com a Trindade divina. A trindade criada é da ordem do ter. O homem possui essas faculdades, que são o que há de melhor nele. Mas na Trindade, elas são da ordem do ser: Deus é, por natureza, não possui as qualidades. Não podemos dizer que a Trindade está em Deus, como algo de Deus, sem ser Deus. As três Pessoas divinas são de uma só essência. Ao passo que cada homem é uma pessoa singular. Acontece, ainda, que a *mens*, a *notitia* e a *dilectio* não são o homem todo. Em Deus, esses três termos são Pessoas distintas. Assim, a distinção das Pessoas é mais acusada em Deus do que na imagem. Leia-se a mais, os próximos caps. 22,42 e 23,43.

22. (7,12) - *As inadequações da imagem criada com a Trindade Santíssima*

Nossas faculdades: memória, inteligência e vontade diferem entre si por seus atos. Respondem no homem a funções bem determinadas. Em Deus, cada uma das três Pessoas recorda-se, compreende e ama. As faculdades são perfeições de sua essência mesma Cada Pessoa é ao mesmo tempo: memória, inteligência e vontade. Devem ser entendidas as três juntas em cada uma das Pessoas. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus e não diferem entre si, a não ser pela operação de suas relações mútuas.

O que Agostinho explica do cap. 7,11 ao 16,26 é o fruto maduro de suas laboriosas reflexões anteriores. Neste item, ele começa por observar que em Deus, cada Pessoa é conhecimento e amor, porque Deus é sabedoria, e Deus é amor. Não se deve, pois, imaginar a vida de Deus, como se só o Filho conhecesse, e se só o Espírito Santo amasse. É porque eles são substancialmente inseparáveis, que é preciso atribuir as perfeições unidas, em cada Pessoa divina.

23. (7,13) - *O enigma da alma*

Desde o l. XIV, Agostinho havia denunciado o enigma da alma. Releia-se como ele se questiona nos cap. 6,8b e 7,9. Nesta passagem, pergunta-se ele: Para

a Sabedoria divina não há nem passado nem futuro. E Deus é para si mesmo: memória, inteligência e vontade. Quanto ao homem, em vão, a memória humana ensaia antecipar o futuro na reminiscência do passado. Seu esforço cai logo.

Acontece que nossa memória, que deveria ser a faculdade relativa ao passado, não ao futuro, recapitula também misteriosamente, as três dimensões do tempo. Por exemplo, na execução de um canto ou de um discurso. Ela lembra-se aí do aprendido, sabe e prevê. E é a memória que nos guia.

24. (7,1113) - *O eu incompreensível participa da incognoscibilidade de Deus*

Sabemos que há em nossa trindade interior um enigma que faz da alma uma imagem obscura da misteriosa Trindade divina. Agostinho exclama, dirigindo-se a Deus: Poderia eu compreender a ciência pela qual tu me fizeste, quando não compreendo a mim, a quem fizeste?

A imagem torna-se um enigma quando não é mais vista claramente. Mas na verdade, participa da incompreensibilidade de Deus, pelo ser que recebemos dele. E é justamente disso que nos torna mais semelhança a ele. Ao passo que aquilo que há de muito distinto em nossa trindade interior é o que há de mais dessemelhante da unidade divina. (Cf. J. Moingt, *op.cit.*, n. 55, p. 646).

25. (8,14) - *A visão indireta e a direta de Deus*

A verdadeira e complexa natureza da imagem de Deus em nossa mente, é admiravelmente descrita por Agostinho neste capítulo, o qual é de grande penetração. Trata-se ainda do comentário da famosa sentença paulina: *Visio per speculum in aenigmate* (1Cor 13,12).

É preciso não confundir *speculum*, no qual o cristão vê a Deus aqui neste mundo — e *specula* (observatório ou mirante). Neste, como de um ponto exterior, vê-se diretamente o objeto a ser observado. Ao passo que o espelho só dá uma vista indireta. E é essa a visão de Deus da qual nos beneficiamos na terra, e isso graças à fé. Mas é uma fé que a esperança e a caridade tornam viva. A fé, pois, está em primeiro plano. É ela o verdadeiro espelho no qual vemos a Deus, neste mundo. A vista indireta da fé pode tornar-se desse modo uma verdadeira visão de Deus — ainda que visão mediata. No céu, pela luz da glória, nós poderemos ver a Deus *a specula*. Nesta terra, porém, só podemos ter dele uma visão *in speculum*. E isso pela sabedoria contemplativa, privilégio dos perfeitos, aos quais o Espírito Santo vai transformando. Tais transformações realizam-se em três tempos: na criação, na purificação pela fé, e na visão beatífica. Todas as três etapas merecem o nome de glória, a título diverso. (Cf. F. Cayré, *op. cit.*, pp. 173-189).

26. (8,14) - *A beleza da alma pela graça*

A graça faz a alma participar da beleza de Deus... *a deformi forma, formosam transfertur in formam*. A idéia de forma ou de imagem formosa implica uma semelhança ontológica com Deus e sua justiça. S. Agostinho fala

da justiça, Deus — a qual é criadora —, e da justiça criada, que é dom de Deus. No comentário ao Sl 30,2,1,16, ele explica: "A justiça de Deus torna-se também nossa, quando ela nos é dada. Contudo é ainda denominada justiça de Deus, para que o homem não pense possuí-la por si mesmo".

A imagem só será perfeita no céu. A terra, porém, é o lugar das transformações. Estas podem elevá-la a um alto grau de glória, a uma claridade luminosa — a do Salvador. "Graça altamente desejável" (*tam optabilis*), como está dito no final deste capítulo. (Cf. F. Cayré, *op. cit.*, id., ibid).

27. (9,15) - *Exemplo de um provérbio bíblico do gênero enigmático*

O presente provérbio citado por Agostinho, assim se enunciava como original por ele utilizado: *Sanguisugae erant tres filiae* (Pr 30,15). As Bíblias atuais traduzem: "A sanguessuga tem duas filhas. Quero mais! Quero mais!"

Os provérbios enigmáticos são chamados desse modo porque enumeram certa quantidade de observações, acrescentando mais uma. Relacionam-se ao mesmo tempo, com a máxima e a comparação. Encontramos tal processo literário na literatura sapiencial.

28. (9,16) - *A mente: o grande enigma*

A alma é um enigma para si mesma. Entretanto, por essência, ela é consciência ou conhecimento de si mesma. É-nos, pois, incompreensível que lhe seja preciso um ato expresso de pensamento para colocar-se diante de seu próprio conhecimento. É interessante é observarmos que esse conhecimento da alma a si mesma, vem tradicionalmente expresso sob a forma de preceito: "Conhece-te a ti mesmo!" (*Nosce te ipsum*). Tradução essa, da famosa inscrição grega: "*Gnôthi seauton*" — sentença que a figurava na fachada do templo de Delfos).

Releia-se o que Agostinho já disse a respeito desse tema, no l. XIV,6,8b, e neste l. XV,2,2.

29. (10,17 - 16,26) - *Sumário da 2ª parte*

Tema central: Confronto entre nosso verbo mental e o Verbo divino.

10,17.18 - A interioridade de nosso verbo mental é espelho e enigma do Verbo de Deus.

10,19-11,21a - Esse enigma é uma semelhança obscura do Verbo divino.

12,21b.22a - Apesar do que dizem os neo-acadêmicos, nós possuímos verbos verdadeiros.

13,22b-14,23 - Dessemelhanças: a) diferença fundamental entre nosso verbo e o divino: o conhecimento do Verbo de Deus é idêntico ao do Ser divino. Isto é: o Verbo de Deus é igual ao Pai.

15,24.25 - Em conseqüência: o Verbo divino é essencialmente verídico e permanente. O nosso verbo pode se enganar e é instável.

16,26 - Tal dessemelhança persistirá na visão beatífica, devido a sermos criaturas.

30. (10,18) - *A palavra proferida e o verbo interior*

Agostinho distingue explicitamente, a palavra proferida pela boca, do verbo mental. Não insiste sobre a palavra oral ou a escrita. Pormenoriza, porém, longamente, as semelhanças e dessemelhanças entre o verbo mental do homem e o Verbo de Deus. As palavras que passam não são senão a expressão sonora de outra palavra — a que permanece no coração. Essa palavra interior distingue-se de tal modo do som exterior que a transmissão pode ser expressa em línguas diferentes. Deve ela ser, porém, a reprodução exata do que está na memória.

Esta síntese apresentada por Agostinho é idêntica ao que encontramos em todo manual de dogmática, de nossos dias.

31. (10,19) - *O "verbum mentis" e o "Verbum Dei"*

No nosso *verbum mentis* podemos vislumbrar o Verbo de Deus. A palavra interior é como que "o filho do espírito" (*quasi filius cordis tui*), como diz Agostinho no *In Io*, 1,1,9). Esse verbo íntimo nada possui de si mesmo, porque tudo recebe dos tesouros da memória. Forma-se de nosso conhecimento verdadeiro e expressa o nosso saber. Portanto, o verbo mental preexiste no saber, que é o seu gerador. A palavra do coração, anterior ao som, é bastante semelhante ao objeto conhecido, do qual é a imagem. E relaciona-se necessariamente com o sujeito que fala à sua memória.

Sobre esse verbo interior e espiritual, que não pertence a língua alguma, temos diversos desenvolvimentos paralelos a este, em outras obras agostinianas: Sermões 288,3; 225,3. E no Comentário ao Ev. de João 14,7.

32. (11,20) - *O verbo do homem encarna-se na palavra*

No Sermão 288,3, diz Agostinho de modo muito explícito: "Antes que soe a voz em minha boca, já está presente a palavra em meu coração". Nossa linguagem tem algo de corpóreo e algo de incorpóreo. O verbo da mente faz-se voz corporal para ressoar nos ouvidos dos homens e assim tornar-se sensível a eles. O *verbum mentis* encarna-se de certo modo no som articulado, tal como o Verbo de Deus se faz carne tomando a natureza humana. Por isso, o melhor espelho para vislumbrarmos o Verbo divino não é a nossa palavra exterior, mas o verbo interior deste ser humano dotado de alma racional. (*Verbum hominis, verbum rationalis animantis*).

Entretanto, o "enigma" de que fala Paulo permanece uma semelhança obscura e tênue, entre o Verbo de Deus e a palavra interior da alma.

33. (11,20) - *Pelo Verbo, tudo se faz*

O verbo é o princípio necessário da ação. É oportuno reler o importante cap. 7,12 do l. IX, sobre o nosso verbo interior. Já Agostinho pusera aí, na frase final: "Ninguém faz algo de modo voluntário, sem antes o ter dito em seu coração".

No Comentário ao Ev. de João (I, 9), o bispo de Hipona explicava ao povo:

"É teu coração que começa a gerar o desígnio de construir um edifício, de levantar uma vasta construção..." Do mesmo modo, é pelo Verbo de Deus que tudo foi feito. (*Omnia per ipsum facta sunt*). Ao contemplarmos o universo criado, julguemos qual seja a força da Palavra de Deus!

34. (11,20) - *Finalidade da semelhança dos dois verbos*

O último cap. 10,17-19 desde l. XV, foi como um preâmbulo sobre o enigma de nosso verbo mental, aí descrito como "palavra do coração, imanente na memória". No presente cap. 11,20, são estudadas as semelhanças, tênues que sejam, que o verbo humano oferece com o Verbo divino. E em conclusão, Agostinho diz que todas as semelhanças descobertas nos indicam que o Verbo de Deus se encarnou, e só ele, a fim de que a manifestação da Verdade, da qual nós somos e devemos ser a imagem, transforme a nossa semelhança obscura, em semelhança gloriosa — o que se dará plenamente no céu.

35. (112,21b) - *A evidência da própria existência*

A experiência interna de nosso mundo interior é fruto de uma intuição sensível, base de uma certeza portadora de força incontestável. Sem dúvida, a primeira experiência que temos, é a intuição de nossa própria existência, revelada por auto-reflexão. O "Penso, logo existo" (*Cogito, ergo sum*) já fora bem afirmado por Agostinho, em seus "Solilóquios" (II,1,1). Tal argumento da experiência interior, está bem tratado em diversas outras obras suas: "O livre-arbítrio" (II,3,7); "A verdadeira religião" (39,73); "A Cidade de Deus" (XI,26,27 e XIX,18); o "Enchiridion" (20,7).

36. (12,21b) - *Argumentos agostinianos contra os neo-acadêmicos*

O valor do argumento da experiência interna é reafirmado continuamente por Agostinho. O conhecimento do próprio ser é uma verdade tão indestrutível que contra ela se desfazem todas as investidas dos céticos. Contra os neo-acadêmicos argumenta Agostinho: "Se duvido, existo; e se conheço, existo, já que sem ser, não posso conhecer nem duvidar". O diálogo filosófico "Contra os acadêmicos", em 3 livros, data do ano 386, e foi composto durante a fecunda estada em Cassicíaco, antes de seu batismo. Na presente obra, já encontramos uma exposição dialética do "cogito" e do "dubito", no l. X,10,15. E nesse mesmo l. X, os capítulos 3,5 e 4,6, uma reflexão sobre o duplo conhecimento da alma, o intuitivo e o reflexivo.

37. (12,21b) - *As duas formas de conhecimento humano*

O duplo conhecimento da alma a que se refere aqui Agostinho é o intuitivo e o reflexivo, conforme já foi citado na nota anterior. E Agostinho admite com firmeza, dupla intuição, para os dois reinos em que vive o homem: o espiritual e o corporal. Tal doutrina é claramente expressa nesta obra, de forma cristalina e madura. Cf. o que já foi dito no l. IX,3,3.

38. (12,22a) - *Condições para o verbo humano ser verdadeiro verbo*

Nosso espírito criado possui uma locução interior. Por ela, produz ou gera diversos verbos mentais que exprimem o ser real da alma ou das realidades conhecidas. Essa palavra interior deve revelar-se muito semelhante ao que conhece, como imagem sua — ser na verdade um verbo verdadeiro, sem nada ter de seu, mas tudo receber do conhecimento gerador. (*Verbum verum de re vera, nihil habens de suo, sed de illa scientia de qua nascitur*).

39. (13,22b) - *Deficiências de nosso verbo mental*

Ao expor as semelhanças e dessemelhanças entre o verbo de nossa mente e o verbo de Deus, Agostinho aprofunda a metafísica da alma. Ele fixa a nossa atenção sobre as deficiências do verbo do homem, e a transcendência infinita do Verbo divino. Mas o nosso conhecimento de Deus aperfeiçoa-se, na medida que compreendemos melhor o quanto esse nosso conhecimento é imperfeito. Que abismo entre a ciência do homem e a de Deus! Nossa ciência depende dos sentidos, é limitada, exposta a erros. O verbo humano não é criador, mas receptor das verdades. Não é ato puro, como o Verbo de Deus.

40. (13,22b) - *O Verbo do Pai*

O Verbo divino é Criador de todas as criaturas espirituais e corporais. Ele não as conhece porque existem, mas elas existem porque ele as conhece: *ideo sunt quia novit.* A existência das coisas nada acrescenta nem modifica a ciência divina.

Assim como nossa ciência difere tanto da ciência de Deus, do mesmo modo, o nosso verbo, oriundo de nossa ciência, é muito dessemelhante do Verbo de Deus.

41. (14,23) - *"O Filho nada pode por si mesmo"?*

Notemos esta passagem: "Não poder senão o que é verdadeiro, não é sinal de fraqueza, mas de firmeza". Encontramos aí a preocupação constante de Agostinho de defender a igualdade trinitária, contra a objeção ariana de um Filho inferior a seu Pai. Diversas outras expressões que se seguem, lembram afirmações já feitas nos livros VI e VII.

42. (15,24) - *Confrontos de nosso verbo com o de Deus*

As principais dessemelhanças de nosso verbo com o Verbo divino decorrem da não-identidade em nós, do ser com o conhecer.

1º) — O nosso verbo mental nasce de um saber recebido de fora, e pode cair no erro. Não é, pois, totalmente verídico, porque não se conforma com o saber verdadeiro. Ao passo que o Verbo de Deus é sempre verdadeiro, pois é a reprodução exata da verdade do Pai.

2º) — Mesmo se não denominarmos "verbo", a não ser o nosso verbo verdadeiro, ele não é totalmente gerado pela alma, visto que vem de um saber adquirido no exterior. Ao passo que o Verbo divino é "essência de essência" (13,22b). (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, p. 650, n. 59).

43. (15,25) - *Novas dessemelhanças entre nosso verbo e o de Deus*

O Verbo de Deus é perenemente ato puro, é a forma mesma de Deus. O nosso verbo não é permanente, antes, é muito variável. Nossa intelecção supõe uma passagem da potência para o ato. Nosso verbo mental, antes de ser formado, era formável. Ao passo que o Verbo de Deus é a forma mesma de Deus — uma forma pura. (*Forma simples et simpliciter aequalis ei de quo est, et cui mirabiliter coeterna est*). E o Verbo divino é co-eterno ao Pai.

44. (15,25) - *Deus conhece-se sem reflexão e pensamentos*

Ainda que demos o nome de verbo somente à nossa palavra interior, a qual exprime a natureza mesma de nossa alma, num saber implícito, sem reflexão e pensamentos, esse nosso verbo não brota de modo permanente, como se dá com o Verbo divino. Acontece que nosso verbo mental, que é um enigma, encontra-se em contínuo vir-a-ser, na procura de um saber que o forme e gere. Isso, entretanto, permite compreendermos melhor como o Verbo de Deus nasce do Pai, sem jamais encontrar-se sem alguma forma, nem ser formável ou formado. Ele sempre "é".

45. (16,26) - *A nossa identidade na visão beatífica*

A identidade de nosso verbo humano com o Verbo divino não se dará senão na visão beatífica, quando nos tornarmos inteiramente imagem perfeita de Deus. (Cf. cap. adiante, 25,44). Isso quando estivermos fixados na verdade divina, e nosso conhecimento se tornar sabedoria. Entretanto, a nossa ciência nunca igualará a simplicidade da ciência divina, pois a do homem é um "vir-a-ser", ao passo que a de Deus, constantemente "é". Assim como o nosso ser será enformado por aquele que o formou, igualmente, o nosso verbo ficará sempre verbo, que se tornou — de "formável" que era, em "formado"; e enformado por Deus. Tal inadequação caracteriza-se pela mudança, e é devida à nossa condição de temporalidade. É, pois, uma dessemelhança ontológica. A natureza humana em vir-a-ser possui um sentido religioso: a relação de dependência entre o ser criado e seu Criador. (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, n. 59,p. 650).

46. (17,27-20,38) - *Sumário da 3ª parte*

Tema: O Espírito Santo e a Caridade
17,27.28 - A Caridade é substancialmente comum às três Pessoas divinas.
17,29 - 18,32 - Mas com razão, a Caridade é apropriada ao Espírito Santo, pelo qual nós amamos.

19,33 - 35 - Por isso, o Espírito Santo é também denominado Dom de Deus.
19,36.37 - Igual ao Pai e ao Filho, o Espírito Santo é o espírito e o amor comum de ambos.
20,38 - A substancialidade da Caridade divina confundida pelo herege Eunômio.
Nota Agostinho voltará às considerações sobre o Espírito Santo, do cap. 25,45b ao 27,50.

47. (117.28) - *Principais textos sobre a processão do Espírito Santo neste tratado*

I,4,7 - *Spiritus sanctus, nec Pater sit, nec Filius...*
5,8 - *Quomodo Sp. Sanctus in Trinitate sit...*
8,18 - *Nec inde separatur utriusque Spiritu...*
12,25 - *Sicut et de Spiritu Sancto dicit...*
II,3,5 - *Nam et de Spiritu Sancto, de quo non dicturus est...*
4,6 - *Quia potens est Spiritus Sanctus glorificare Filium...*
III,10,21 - *... secundum Spiritum tamen Dei missum nobis...*
IV,20,29 - *O Pai é o "principium"...*
21,32 - *Epifanias do Espírito Santo.*
V,11,12 - *O Esp. Santo é certa comunhão inefável...*
12,13 - *Item dicimus Spir. Sanctum Filii, sed non dicimus...*
14,15 - *Patrem et Filium principium esse Sp. Sancti...*
15,16 - *É o Esp. Santo dom antes de ser doado?*
VI,5.7 - *Sp. Sanctus commune aliquid est Patris et Filii...*
VIII,Prol.1 - *... et utriusque Donum Spiritus sanctus...*
IX,2,2 - *Análise dos elementos da caridade*
12,17 - *Cui utriusque itaque non genuerit difficile est dicere...*
12,18 - *Quid ergo de amore dicendum est?*
XV,113,39 - *O Esp. Santo procede principaliter do Pai*
19,37 - *Ineffabiliter communio amborum*
25,45 - *...cernemus quare non sit Filius, Sp. Santus cum de Patre...*
26,47 - *...Sp. Sanctus de Pater principaliter...*
27,48 - *...de utroque procedere Sp. Sanctum...*
— Em outros escritos de Agostinho:
In Io - 18,4; 15,12; 99,6-9; 105,3.
In 1Jo - 7,6
Sermões - 8,17; 23,15; 71; 155,13; 214,10; 293,7.
Cartas - 11 a Nebrídio; 120 a Consêncio.

48. (17,28) - *O Amor: qualidade substancial ou de relação na Trindade?*

Há um paradoxo em dizermos que o amor é substância em Deus, quando o amor nos aparece como uma relação de sujeito a sujeito. Na verdade, o caráter relativo é inseparável do amor (cf. l. VIII,8,12). Ora, como poderá subsistir em Deus tal amor de relação, quando nele o amor é idêntico à sua essência, portanto inerente nas três Pessoas? O dogma da Trindade afirma que Deus é Trindade de três Pessoas — uma Caridade subsistente, uma atividade viva. Nele, pois,

o caráter relativo do amor não desaparece, mesmo que esse amor seja levado ao absoluto, sendo idêntico à essência (cf. 23,43 e a nota 63). O amor em Deus é essência, porque não é propriedade exclusiva de nenhuma Pessoa. Mas o amor é ao mesmo tempo pessoal, porque cada Pessoa, mesmo se distinguindo relativamente quanto às outras, identifica-se em plenitude à essência que ela comunica ou recebe. Assim, caridade substancial e caridade pessoal, aspecto absoluto e aspecto relativo, unidade e alteridade, conciliam-se em Deus, sem que haja contradição. Deus não é o Deus único, senão por ser Trindade. (Cf. P. Agaësse, "*Commentaire de la 1ère Epître de saint Jean*", pp. 40,41).

49. (17,29) - *O Espírito Santo procede "principalmente" do Pai*

Temos aí, em algumas linhas, um notável resumo da teologia do Espírito Santo que procede do Pai e do Filho — *principaliter* do Pai. No l. V,14,15, Agostinho havia dito: "Ao proceder do Pai, o Espírito Santo procede também do Filho, não como de dois princípios (pois haveria nesse caso, dois pais), mas de um só princípio". Tal interpretação prende-se expressamente à tradição grega, mas se encontra também em Tertuliano (*Adversus Praxeam*, 3), e sob semelhantes formas verbais, também em santo Ambrósio (*De Spiritu Sancto*) e santo Hilário (*De Trinitate*).

No l. IV,20,29, Agostinho já explicara que a procedência do Espírito Santo é principalmente do Pai, porque de toda divindade, ou melhor, da deidade, o princípio é o Pai.

Leiam-se com atenção as boas explicações que serão dadas mais adiante, no cap. 26,47 e ainda no cap. 27,50, onde é salientada a intemporalidade da procedência do Espírito Santo.

50. (17,29) - *O nome "Caridade" pode ser atribuído com propriedade ao Espírito Santo*

Todos os nomes dados ao Espírito Santo apresentam certa ambigüidade, pelo fato de que o próprio do Espírito Santo é justamente o que há de comum entre o Pai e o Filho.

A questão de atribuição de nomes às Pessoas divinas é assunto que volta com freqüência neste trabalho. Em especial, nos livros V, VI e VIII. São distinguidas aí duas categorias de nomes (cf. em especial V,11,12 e 12,13).

O termo "Espírito Santo" é em si, comum e substancial, pois toda a Trindade é um espírito santo (cf. 19,37). Mas o nome "Espírito Santo" não é dado à terceira Pessoa, como poderá ser dado o de "Caridade", para designar a "caridade dos três" — caridade, que é a mesma substância (17,29). Tal como o termo "Lei" designa ao mesmo tempo o todo e uma parte do Antigo Testamento (17,30).

Caridade insinua aquela caridade comum com a qual o Pai e o Filho se amam mutuamente. É nesse sentido preciso, que esse nome é relativo e exclusivo, indicando como a terceira Pessoa procede comumente do Pai e do Filho e os une um ao outro (17,29 e 27,51). Para Agostinho, a caridade relativa entre as Pessoas é sempre substancial, pois ela é o liame da unidade. (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, n. 60, p. 652).

51. (17,31) - *O Espírito Santo une-nos entre nós e com a Trindade*

"O Espírito Santo é princípio de comunhão, que une os fiéis entre si e com a Trindade. Com efeito, o Pai e o Filho quiseram que entrássemos em comunhão entre nós e com eles, por meio daquele que lhes é comum. Reuniram-nos na unidade, mediante o único dom, que eles têm em comum, isto é, mediante o Espírito Santo — Deus, e Deus de Deus". É assim que o Santo Padre João Paulo II comenta esta passagem de "A Trindade", em sua Carta Apostólica, por ocasião do Centenário da Conversão de Agostinho (nota 136).

52. (18,32) - *O Espírito Santo é a Caridade, em sentido próprio*

Agostinho já afirmara com clareza: "O Pai é caridade, e o Filho é caridade, como o Espírito Santo é caridade, e todos os três são juntos uma só caridade" (17,28). No cap. seguinte (17,29), acrescentou: "Mas é o Espírito Santo que é chamado, em sentido próprio (*proprie*), de Caridade. No presente ítem, reafirma: "Portanto, a caridade que vem de Deus e é Deus, é propriamente o Espírito Santo." (*Dilectio igitur quae ex Deo est, et Deus est, proprie, Spiritus Sanctus est*). Ele é a caridade substancial dos dois e lhes é consubstancial (*In Io* 105,3).

53. (18,32) - *Que sejamos a expressão do amor trinitário!*

Na mensagem dos Superiores Gerais das Famílias Agostinianas, por ocasião do XVI centenário da Conversão de santo Agostinho (24.04.86), vem citada esta passagem de "A Trindade", com o seguinte comentário: "O Pai não só nos deu o Filho, deu-nos também o Espírito — o amor do Pai e do Filho — para que seja a força do amor e o vínculo de nossa comunhão, a fim de que não só cada um de nós seja imagem da Trindade, mas que todos juntos vivamos e sejamos a expressão da unidade do amor trinitário" (*op. cit.* 5, nota 50).

54. (19,33) - *O Espírito Santo: Dom de Deus*

Vemos neste capítulo Agostinho aproximar dois textos do Evangelho de João, para provar que o Espírito Santo é o Dom de Deus: Jo 7,37-39 e Jo 4,7-14 (o episódio da samaritana).

Donum Dei est Spiritus Sanctus, está afirmado de maneira categórica no Comentário ao Ev. de João, tr. 15,12. Seguem-se ali, interessantes reflexões sobre o significado de "água viva".

Na bela seqüência de Pentecostes: *Veni Sancte Spiritus,* é o Espírito Santo denominado: *Dator munerum* — doador dos dons. E é esse, de fato, o nome próprio da terceira Pessoa da SSma. Trindade!

55. (19,37) - *O Espírito Santo: "Deus ex Deo"*

A atribuição do nome "Caridade" ao Espírito Santo causa dificuldade, porque as Escrituras não o conferem a não ser a Deus. Com efeito, a caridade pertence à substância divina.

Depois de ter firmemente estabelecido com razão que esse nome não poderia ser designado ao espírito Santo como propriedade exclusiva sua (cf. 17,27-30), Agostinho mostra aqui, como no entanto, as Escrituras permitem o apropriar à terceia Pessoa. Está dito a respeito do amor que — se de um lado ele é Deus, de outro, ele é "de Deus" (*Deus ex Deo*). Esse nome — excluindo-se o Pai que não procede de ninguém, convém igualmente ao Filho e ao Espírito Santo. Ora, as Escrituras dizem ainda que é próprio do amor fazer com que Deus permaneça em nós, e nós em Deus. E isso nos é conhecido pelo fato de Deus nos dar o seu Espírito. Portanto, é ao Espírito que convém com propriedade o nome de Caridade (17,31). (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, n. 60, p. 653).

56. (20,36) - *O herege Eunômio*

Eunômio (morto cerca de 394), bispo de Cízico, foi o arauto dos neo-arianos rigoristas. De seus escritos, conservam-se na íntegra, apenas uma "apologia" e uma "expositio fidei". S. Basílio e S. Gregório de Nissa escreveram contra as suas doutrinas heréticas.

57. (20,39 - 25,50) - *Sumário da 4ª parte*

Tema: As processões divinas e nossa trindade interior.
20,39a - 21,41 - As funções de nossas faculdades dão-nos alguma compreensão das Pessoas divinas.
22,42 - 23,44a - Mas a analogia é deficiente, quando se trata de entender algo a respeito da unidade e trindade das Pessoas divinas.
24,44b - 25,45a - Enquanto esperamos a visão perfeita, só vemos a Deus, como através de um espelho. Purifiquemos pela fé, a imagem formada em nossa mente.
25,45b - 27,50 - Retorno às considerações acerca da processão do Espírito Santo.

58. (20,39) - *Tudo convergir para a lembrança, o entendimento e o amor à Trindade*

Possuiremos uma alegria perfeita, só com o gozo de Deus-Trindade, à imagem do qual nós fomos criados. Eis por que devemos orientar toda a nossa vida para este fim: lembrar, conhecer e amar a Trindade de tal forma que ela esteja presente em nós, que a contemplemos e nela nos deleitemos.

Agostinho insiste nesta passagem: "Tudo quanto alenta e vive em nós, deve referir-se à lembrança, à visão e ao amor desta Trindade excelsa, para ela chegar a tornar-se toda nossa recordação, contemplação e gozo".

Encontramos um comentário muito bom de todo este texto, numa conferência de Frei Manuel Larrínaga: "Contemplação em Agostinho", no 2º ENA, 1981, p. 51.

Na bela oração final deste tratado, Agostinho solicita com ardor a Deus: *Memimerim tui! Intelligam te! Diligam te!* (Que eu me lembre de ti! Que te entenda! Que te ame!

59. (21,40) - *A Trindade reflete-se em nossas faculdades*

A relação de nossa inteligência com a memória é como a imagem da relação do Filho com o Pai. Assim, o Pai e seu Verbo refletem-se no espelho de nossa inteligência e de nossa memória, na qual encontramos o verbo inarticulado de nosso saber.

Leia-se nas "Confissões", o belo capítulo sobre: "A imagem humana da Trindade" (l. XIII,11,12).

Entretanto, é preciso não esquecermos as ressalvas a serem feitas a respeito dessa analogia. (Cf. l. VII,3.4; nota 4 e l. XI,7,11, nota 23). E sobre a inefabilidade e incompreensibilidade do mistério trinitário, cf. l. VII,4,7, n. 10.

60. (21,41) - *Mútuo condicionamento de nossas faculdades*

No estudo que faz da alma, Agostinho mostra como as faculdades humanas, idealmente iguais quanto à tendência de se identificarem à mente, contudo, procedem uma das outras, numa ordem bem definida: a memória gera a inteligência; e o amor procede da mútua união das duas. Na sua obra "De spiritu et littera" (36,64), ele afirma: *Quanto maior notitia, tanto erit maior dilectio.* (Quanto mais perfeito for o conhecimento, tanto mais perfeito será o amor).

Quando a consciência atua, manifesta-se a riqueza da *mens* no *verbum* e na *dilectio.* S. Agostinho insiste fortemente como os termos de nossa trindade interior condicionam-se mutuamente.

A memória é anterior ao pensar e ao querer. A inteligência, estando contida na memória, mantém por sua vez, uma memória sua; enquanto a vontade tem o conhecimento daquilo que quer.

Pelo fato de o Espírito Santo ser representado pela caridade, não se deve crer que a vontade esteja desprovida de memória ou de inteligência. Também não pensar que nosso amor ignora qual é o objeto de sua vontade.

61. (22,42) - *Lacunas na imagem*

As analogias trinitárias são o que a razão pode perceber de mais claro em seu esforço de penetrar o mais sublime dos mistérios. Mas ao considerá-las, resta-nos tomar consciência da distância infinita que ainda separa a mente de tal modelo. Nem o estudo da imagem divina em nós, nem os termos das fórmulas dogmáticas para definir a Trindade, trazem-nos um claro entendimento do mistério trinitário.

62. (22,42) - *Inadequação da imagem criada*

Agostinho explica que a mente já possui uma *notitia* (conhecimento) anterior ao *cogitatio* (pensamento), no qual já estão embrionariamente o verbo interior e a dileção. A *notitia* passa a ser *cogitatio,* com o atuar da inteligência, movida pela *dilectio.* Já temos assim, nesse nível, uma imagem da Trindade. Contudo, mais e mais, as dessemelhanças com a Trindade divina começaram a

aparecer. A imagem criada é inadequada porque não é trindade de pessoas. A mente possui as três faculdades mencionadas, mas não se identifica com elas. Elas estão sempre em vir-a-ser. Daí o enigma. A analogia, pois, é deficiente, sobretudo quando se trata de considerar a unidade e a trindade das Pessoas divinas.

63. (23,43) - *Em Deus: unidade de essência e trindade de Pessoas*

Esta é uma das mais importantes passagens do presente tratado "A trindade". Dom Folch Gomes a transcreveu na íntegra em sua "Antologia dos Santos Padres", pp. 350.351.

Reafirma Agostinho que Deus é Trindade de Pessoas. O mistério reside em que a essência de Deus não é uma natureza sobre a qual se enxertaria a trindade de Pessoas. Mas a ordem trinitária é idêntica à da sua unidade perfeita. E as Pessoas são tanto mais distintas quanto mais a unidade é substancial. (Releia-se neste livro XV, o cap. 17,28, com a nota 48).

64. (23,43) - *Precisões sobre a teologia do Espírito Santo*

Se o amor interior na criatura humana não é senão uma imagem inadequada do Espírito Santo, pelo fato de sua pobreza ontológica, ele revela, entretanto, algo do jogo das relações mútuas das Pessoas divinas. Agostinho explica aqui: "O amor — faculdade humana que procede do conhecimento é que une a memória à inteligência, sendo comum à faculdade que exerce de certo modo o papel de pai (a memória), e à que exerce o papel de prole (que é a inteligência). Está manifesto por aí, que o amor não pode ser entendido, nem como o que gera, nem como o que foi gerado. Logo, o amor, na imagem humana, oferece alguma semelhança, ainda que bem imperfeita, com o Espírito Santo". Tal explicação interessa muito à teologia do Espírito Santo. Mostra que a terceira Pessoa da Trindade não é apenas o fruto da união do Pai e do Filho, mas que essa mesma união atua, ligando um ao outro. Em segundo lugar, o que impede ainda ao Espírito Santo de ser Pai ou Filho, é precisamente aquilo que ele recebe ao mesmo tempo de ambos. Com efeito, tendo como propriedade sua o que é comum aos dois, ele não poderia ser o que é de exclusividade de um ou de outro. (Cf. J. Moingt, *op. cit.*, n. 62, p. 655). (Cf. o cap. 19,37, nota 55).

65. (23,43) - *A graça reúne as nossas faculdades dispersas*

Na imagem criada, há mais do que uma simples tensão entre o ser e o ter. É por dentro que a alma está com o seu ser dividido pela diversidade, na intensidade diversa das funções, em uma mesma pessoa. (*Nunc in ista vita, magnitudinibus separantur*).

Quando cada faculdade cresce de seu lado, introduz-se na mente a desigualdade. E então, a igualdade na trindade interna se desfaz. A graça é que leva de volta a alma a Deus, e a faz reunir-se em si mesma, apagando a debilidade de suas desigualdades. (*Et quando inter se, ista tria aequalia fuerint, et omni languore sanata, per gratiam mutabitur*). E essa última mudança deixará

ainda entre a alma e Deus, uma distância infinita. Pois Deus é imutável e as três Pessoas são continuamente idênticas entre si, quanto ao poder e ao ser.

66. (23,44a) - *Ver a Deus além da imagem*

É preciso procurar ver a Deus, além de sua imagem em nós. É o que diz Agostinho nesta passagem. A imagem da sabedoria no homem tem isto de particular: ela faz ver a Deus duplamente. De um lado, há a vista das três Pessoas na imagem — o que foi exposto com um cuidado meticuloso e uma arte sem igual, ao longo deste l. XV. Mas por outro lado, há a vista de Deus, além da imagem. Não no sentido que Deus possa ser visto diretamente, sem imagem alguma. Mas em que a alma, possuidora de sabedoria, longe de se limitar a olhar a imagem, contempla o próprio Deus. Há sem dúvida, uma imagem, mas há também a verdadeira realidade: Deus mesmo. (Cf. F. Cayré, *op. cit.*, p. 137ss).

67. (24,44b) - *A inteligência de Deus — só pela fé*

Foi dito no l. XIV,12,15, que é preciso a mente ter consciência de ser imagem divina, para o ser perfeitamente. E isso, só se dá quando ela chega a "lembrar-se de Deus, entender a Deus e amar a Deus" (*meminere Dei, intelligere Dei et amare Dei*).

Não se trata, porém, de buscar uma representação do mistério divino na consciência individual, e tampouco de atingi-lo por uma via independente da Revelação, em uma realidade exclusivamente terrestre. Trata-se de reconhecer, na inteligência da fé, a vida do espírito, como portadora de um sinal de consubstancialidade, distinção, circum-incessão, da vida trinitária divina (cf. Folch Gomes, *op. cit.*, p. 292). F. Cayré lembra, na obra já citada, que Agostinho insiste com razão, que é pela fé sincera, pelo conhecimento de Deus e pela virtude, enfim, pela sabedoria, que é preciso buscar a verdadeira virtude, enfim, pela sabedoria, que é preciso buscar a verdadeira inteligência de Deus. E é ela um dom. (Cf. *op. cit.* p. 242).

68. (24,44b) - *O pecado: causa da deformidade da imagem*

Quando Agostinho se interroga sobre a origem do mal da "divisão interior" do homem, ele apresenta sempre a mesma resposta: o pecado é a causa. (*Quo tandem merito inflicto malo isto, nisi peccati?*)

Acontece que quando a alma não está orientada para Deus, o espelho torna-se deformante e a imagem deformada (8,14). Só o sangue do Cordeiro poderá curar esse mal.

69. (25,45 - 27,50) - *Sumário da nova exposição sobre a processão do Espírito Santo*

25,45 - 26,46 - O Espírito procede também de Cristo. Este, tendo-o recebido como homem, envia-o como Deus.

26,47 - Entre a geração do Filho e a processão do Espírito Santo, nenhum intervalo de tempo.
27,48-50 - Que a fé venha em ajuda de nossa inteligência, para que não confundamos a processão do Espírito com a geração do Filho.

70. (26,46) - *A missão do Espírito Santo: unir*

Cristo deu o Espírito como Deus, mas recebeu-o como homem, no momento mesmo de sua encarnação, em conseqüência da graça da união hipostática. Esse dom do Espírito ao Cristo é distinto da unção purificadora que João Batista recebeu no seio de sua mãe. Cristo nasceu do Espírito e da Virgem Maria. O papel do Espírito consistiu em unir a natureza humana de Cristo à Pessoa do Verbo. Assim também, mas não da mesma maneira, une o Pai ao Filho.

Convém notar que lemos neste item o termo tão significativo: *copulata* (unida): "Quando a natureza humana foi unida ao Verbo de Deus". No l. IX,12,18, encontra-se o verbo *copulatur* (é unido): "O desejo só encontra repouso quando o objeto da busca é encontrado e é unido àquele que procura". E no l. VIII,10,14: *vita duo copulans* (unindo duas vidas) — "O que é o amor senão o que almeja enlaçar outras duas vidas?" (Cf. Moingt, *op. cit.*, n. 65, p. 659).

71. (26,47) - *A processão intemporal do Espírito Santo*

A doutrina do Espírito Santo, já ensinada neste livro, do cap. 17,27 ao 20,38, é recapitulada nestes capítulos 25-27, com algumas adições e precisões.
1º) - Reafirma-se a processão *ab utroque* (de um e de outro). O Filho que tudo recebeu do Pai tem juntamente com ele, o fato de ser também princípio do Espírito.
2º) - Essa processão não é posterior à geração do Filho. É coeterna à vida do Pai, pois em Deus não há tempo. A processão do Espírito Santo é tão intemporal quanto a geração do Verbo.
3º) - Essa processão parece-se com uma filiação, visto que há produção de um ser. Mas não o é, porque não há reprodução de forma em um verbo ou imagem. Ela é descanso de complacência, do semelhante ao semelhante.
4º) - Não se dirá, entretanto, que o Espírito é "ingênito", nome que convém só ao Pai.
5º) - A processão *ab utroque* é explicada pelo fato que o Espírito é enviado igualmente pelo Pai e pelo Filho. (Cf. Moingt, *op. cit.*, n. 65, p. 659).

Convém reler a nota 49, relativa ao l. XV,17,29.

72. (26,47) - *Antecessores de Agostinho na formulação da procedência ab utroque do Espírito Santo*

A formulação de que o Espírito procede tanto do Pai como do Filho (*ab utroque*) aparece na tradição ocidental, durante as últimas décadas do séc. IV. Encontra-se de vários modos nas obras de santo Ambrósio, Mário Vitorino, Rufino e outros. Hilário de Poitiers preparou o caminho para Agostinho ao desenvolver a noção de Tertuliano de que a processão do Espírito se efetua por

meio do Filho. Entretanto, as interpretações dadas por Agostinho ultrapassam bastante às dos autores que o precederam.

73. (27,48) - *Explicação mais acessíveis aos fiéis*

Duvidando Agostinho de ter sido compreendido por todos, retoma um sermão pronunciado para os simples fiéis de sua igreja. Transcreve precisamente uma passagem de seus Comentários do Evangelho de s. João, trat. 99, 8.9. Cita-o longamente, dizendo que o faz em razão de seu apoio nas Escrituras. Dedica-o aos fiéis "menos dotados", e não aos espíritos incrédulos, formados em disciplinas intelectuais. Abandonando a filosofia, o bispo de Hipona propõe de novo, com empenho, "a regra de fé", isto é, a Escritura Sagrada, e exorta o povo à humildade e à oração. O pastor mostra assim sua solicitude para com o seu rebanho, reconhecendo a insuficiência da filosofia.

74. (27,49) - *O apelo à fé*

O tom de todo este último capítulo parece-nos bastante diferente do conjunto da obra. Não vemos mais discussões filosóficas. E as comparações psicológicas são apenas lembradas. O que predomina é a argumentação baseada nas Escrituras. A exposição teológica que aí aparece repete em parte o que já fora dito anteriormente.

Termina assim o nosso doutor, esta sua gigantesca obra, com um apelo à fé.

75. (27,49) - *Síntese da sabedoria agostiniana*

Esta frase é de densidade magnífica e resume toda a doutrina agostiniana sobre a sabedoria. Esquematizemos:
- a necessidade da fé;
- o esforço para chegar à inteligência das verdades reveladas;
- a contemplação;
- o limite desta, aqui na terra.

Note-se o tríplice aspecto da vida contemplativa: oração, estudo e moral.

76. (27,50) - *Últimas considerações sobre a processão do Espírito Santo*

Poder-se-ia perguntar o motivo de Agostinho ter voltado a debater sobre a questão da processão do Espírito Santo, a partir do último cap. 25, pois já havia consagrado a esse tema parte importante do cap. 17 ao 20.

Retomando a temática, com certeza, ele quis patentear a dificuldade de compreensão desse mistério. Dificuldade que mais uma vez, atribui à iniqüidade.

Não ousa, porém, fazer maiores precisões sobre em que consiste a diferença entre a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Apenas, torna a afirmar: "O amor provém do conhecimento, sem ser ele mesmo uma imagem, como é o Verbo. O Espírito Santo deve sua origem a uma processão, não a uma geração".

No seu "Contra Maximinum" (II,14,1) confessa não ser capaz de explicar: "*Nescio, non valeo non sufficio*". Releia-se, no l. IX,12,7, e nota 32.

77. (27,50) - *Influência da doutrina trinitária agostiniana no Ocidente e no Oriente*

Como já observamos, não foi Agostinho quem criou a doutrina da processão do Espírito Santo, do Pai e do Filho. Mas o Ocidente haveria de basear-se nos comentários de Agostinho sobre a processão do Espírito *ab utroque*, tais como estão expressos neste Tratado "A Trindade", especialmente, no l. XV. Seus escritos proporcionaram subseqüente justificação para a escola dessa fórmula, embora o próprio Agostinho não tenha estado envolvido na composição do Credo *Quicumque*, nem tivesse pensado em fazer algum acréscimo ao Credo niceno. Acontece que, se o Oriente tivesse podido ler todo o tratado latino de Agostinho, e nesse particular, um maior número de ocidentais o tivessem usado de maneira mais responsável, provavelmente, não teria surgido no Oriente tanta indisposição contra a teologia trinitária agostiniana, prevenção essa que dura ainda hoje. Essa teologia, contudo, tem reais semelhanças com os tratados gregos sobre o Espírito Santo. Os que descartam a obra de Agostinho tachando-a de abstrata ou puramente filosófica, revelam simplesmente que não leram esta sua obra máxima sobre a Trindade. E o que a teologia bizantina nem sempre considerou é que os latinos, inclusive Agostinho, sempre conceberam o Pai como a fonte ou origem especial — a *origo principalis* — na Trindade. O Espírito Santo, como afirma Agostinho, procede do Pai *principaliter;* procede do Pai e do Filho *communiter*, por causa do dom que o Pai dá ao Filho. (Cf. Michael Fahey, s.j., "Teologias divergentes entre Constantinopla e o Ocidente", na Rev. *Concilium*, 1979/8, Vozes, pp. 30.31).

78. (27,50) - *Para uma correta compreensão da posição de santo Agostinho*

Há um amplo consenso de que a grande fonte da doutrina ocidental do *Filioque* é obra de Agostinho. (Cf. *De Trinitate*, l. IV,20,29; l. XV, caps. 26.27). O bispo de Hipona é considerado, por certo, o pai intelectual do *Filioque*. Mas era expressa intenção de Agostinho afirmar a fé da Igreja, quanto aos concílios ecumênicos. Distinguiu nitidamente, entre geração do Filho e processão do Espírito, mas não tinha clareza acerca do motivo pelo qual o Espírito tenha derivado do Pai, sem ser outro "Filho". Pensou, a princípio, ser possível explicar racionalmente o modo de geração e o modo de processão. Por fim, confessou ser ele próprio incapaz de o fazer (l. XV,24,44).

Por outro lado, afirma-se, às vezes, que o estilo de Agostinho é filosófico, enquanto o de Atanásio e o dos Capadócios é bíblico. Mas isso não é verdade, sem mais. É preciso distinguir. Todos eles usam a Escritura como autoridade última. E é importante notar que a doutrina de Agostinho sobre o Filioque, deriva mais de textos bíblicos, e não tanto de suas interpretações filosóficas da Trindade. E afinal, o próprio Agostinho afirma, não poucas vezes, que suas reflexões sobre a Trindade baseiam-se em dados da fé e não vice-versa. (Cf. Theodore Stylianopoulos, "Filho e Espírito — Posição ortodoxa", Rev. *Concilium*, 1979/8. p. 37).

79. (27,50) - *O término da longa busca*

Ao ter chegado ao mais alto grau que pôde, e por não ter conseguido conceber nada de mais próximo da realidade invisível, numa última constatação, Agostinho reconhece que nada do que propôs é idêntico a Deus. Nossa trindade interior não é senão uma imagem, tênue semelhança, e não identidade. Por certo, praticou ele um esforço prodigioso para ultrapassar o limite intransponível e fazer-nos alçar mais longe. Agora, só lhe resta, com humildade, apresentar louvor, agradecimento e súplica à Trindade inefável.

80. (28,51) - *Agostinho revela suas aspirações íntimas*

Nesta passagem, Agostinho como que traça o seu próprio retrato. Confessa, bem explicitamente, o intento: "Desejei ver pelo entendimento, o que cria (*Desideravi intellectu videre quod credidi*). Pela reflexão, quis aprofundar o entendimento do mistério trinitário. Na verdade: *videre Deum, intelligere Deus*, a contínua busca amorosa da face de Deus (Sl 104,4) foi o ideal ao qual tendeu toda a sua vida. Esta última página não é um texto enxertado de modo adventício, mas a expressão real de suas motivações íntimas.

O "De Trinitate" manifesta-se desse modo a mais pessoal de todas as suas obras. Introduz-nos no mistério de seu próprio relacionamento íntimo com Deus Pai, Filho e Espírito Santo. E melhor do que em outros escritos, encontramos nesta magnífica oração conclusiva, o eco das aspirações de sua alma.

81. (28,51) - *"Que eu me lembre de ti — te conheça e te ame!"*

"No Senhor meu Deus está posta nossa única esperança". (*Domine, Deus meus, una spes mea*). Esperança de chegar à perfeição da restauração sempre inacabada da divina imagem em nosso interior. Na visão profunda da vida do espírito, os três aspectos: recordar — conhecer e amar orientam-se todos para Deus. E Agostinho exclama com ardor: "Lembre-me eu de ti! Que te conheça e te ame! Aumenta-me, Senhor, essas disposições até me reformares inteiramente!" *Meminerim tui. Intelligam te. Diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum!"*

82. (28,51) - *A oração do teólogo*

Os maiores teólogos que lograram vislumbrar com seus aprofundamentos as dimensões do mistério trinitário, costumam terminar suas obras com orações ardorosas, orações de louvor e agradecimento, porém, sempre conscientes de suas limitações. Assim como Agostinho, foram S. Gregório Nazianzeno, o Pseudo-Dionísio, João da Cruz e tantos outros. Na verdade, silenciam a razão para deixarem o coração extravasar sua admiração. O silêncio reverente representa a fala adequada do fiel, em face ao mistério da SS. Trindade. (Cf. L. Boff, *op. cit.*, pp. 200.201).

E diz Gustave Bardy: "Ninguém antes de Agostinho encontrou na alma humana tantos traços evidentes de Deus, e ninguém traduziu com tanta emoção, o mistério da vida divina" (*Saint Agustin*, p. 370).

83. (28,51) - *O apelo de Deus à sua imagem criada*

Em conclusão a estas notas complementares, pensamos transcrever um texto de Guilherme de Saint Thierry, discípulo medieval de santo Agostinho. Imagina ele, em seu "Comentário ao Cântico dos cânticos", que o próprio Deus-Trindade dirige-se à alma fiel, sua imagem querida: "Conheça-te como minha imagem,e assim, poderás conhecer-me a mim, cuja imagem és.
E me acharás dentro de ti. Purifica-te!
Exercita-te na piedade.
E dentro de ti, acharás o Reino de Deus.
Ó imagem de Deus! reconheça a tua dignidade!
Resplandeça em ti a imagem de teu Autor!".
(*O imago Dei, recognosce dignitatem tuam, refulgeat in te, effigies Auctoris tui*).
(*In Cant. Cant.*, cap. 1).